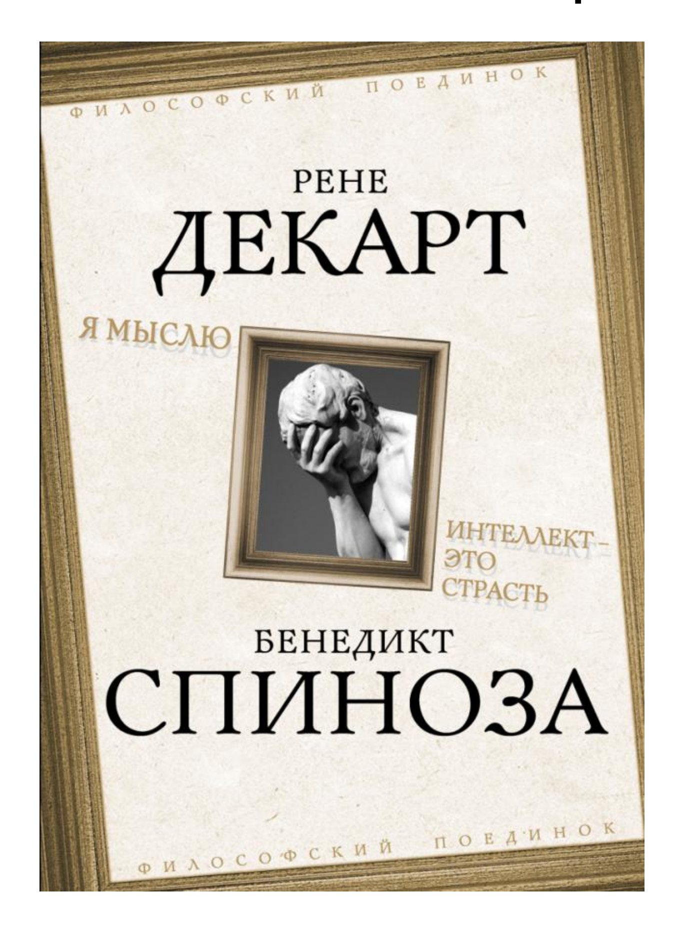
Рене Декарт. Бенедикт Барух Спиноза
Я мыслю. Интеллект это страсть



Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=64003807
«Я мыслю. Интеллект – это страсть / Рене Декарт, Бенедикт Спиноза»: Родина; Москва; 2021
ISBN 978-5-00180-009-5

Аннотация

Рене Декарт и Бенедикт Спиноза – два величайших мыслителя Нового времени; про них говорили, что они освободили философию от оков средневековья и поставили вопросы, которые навсегда останутся главными. Декарт напрямую связывал существование человека со способностью к мышлению («я мыслю, следовательно, существую»), он же утверждал, что «интеллект – это страсть».

Границы мира и познания, место и роль человека в мире, этические нормы, такие как добро и зло, любовь и ненависть, презрение и самоуничижение, совесть, – всё это с необычайной глубиной исследуется в работах Декарта и Спинозы, представленных в данной книге.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет.

Декарт Рене, Спиноза Бенедикт
Я мыслю. Интеллект – это страсть

Я мыслю
Рене Декарт

Познание и познающие
(из «Правил для руководства ума»)

Направление ума

Целью научных занятий должно быть направление ума таким образом, чтобы он мог выносить твердые истинные суждения обо всех тех вещах, которые ему встречаются.

Таково обыкновение людей, что всякий раз, когда они замечают какое-либо сходство между двумя вещами, они в своих суждениях приписывают обеим даже в том, чем эти вещи различаются, то, что, как они узнали, является истинным для одной из них.

Так, неудачно сравнивая науки, которые целиком заключаются в познании, присущем духу, с искусствами, которые требуют некоторого телесного упражнения и расположения, и видя, что один человек не в состоянии разом обучиться всем искусствам, но легче становится лучшим мастером тот, кто упражняется лишь в одном из них (ведь одни и те же руки не могут приспособиться к возделыванию земли и игре на кифаре или ко многим различным занятиям подобного рода столь же легко, как к одному из них), они думали то же самое и о науках и, отличая их друг от друга сообразно различию их предметов, полагали, что надо изучать каждую науку в отдельности, отбросив все прочие.

В этом они безусловно обманывались. Ведь, поскольку все науки являются не чем иным, как человеческой мудростью, которая всегда пребывает одной и той же, на какие бы различные предметы она ни была направлена, и поскольку она перенимает от них различие не большее, чем свет солнца – от разнообразия вещей, которые он освещает, не нужно полагать умам какие-либо границы, ибо познание одной истины не удаляет нас от открытия другой, как это делает упражнение в одном искусстве, но, скорее, тому способствует. И право, мне кажется удивительным, что многие люди дотошнейшим образом исследуют свойства растений, движения звезд, превращения металлов и предметы дисциплин, подобных этим, но при всем том почти никто не думает о здравом смысле или об этой всеобщей мудрости, тогда как все другие вещи в конце концов следует ценить не столько ради них самих, сколько потому, что они что-то прибавляют к этой мудрости. И оттого не без основания мы выставляем это правило спорным среди всех, ибо ничто так не отклоняет нас от прямого пути разыскания истины, как если мы направляем наши занятия не к этой общей цели, а к каким-либо частным.

Я говорю не о дурных и достойных осуждения целях, каковыми являются пустая слава или бесчестная нажива: ведь очевидно, что приукрашенные доводы и обманы, приноровленные к способностям толпы, открывают к этим целям путь гораздо более короткий, чем тот, который может потребоваться для прочного познания истинного. Но я разумею именно благородные и достойные похвалы цели, так как они часто вводят нас в заблуждение более изощренно, как, например, когда мы изучаем науки, полезные для житейских удобств или доставляющие то наслаждение, которое находят в созерцании истинного и которое является почти единственным в этой жизни полным и не омраченным никакими печалями счастьем.

Конечно, мы можем ожидать от наук этих законных плодов, но, если мы во время занятий помышляем о них, они часто становятся причиной того, что многие вещи, которые необходимы для познания других вещей, мы упускаем или потому, что они на первый взгляд кажутся малополезными, или потому, что они кажутся малоинтересными. И надо поверить в то, что все науки связаны между собой настолько, что гораздо легче изучать их все сразу, чем отделяя одну от других.

Итак, если кто-либо всерьез хочет исследовать истину вещей, он не должен выбирать какую-то отдельную науку: ведь все они связаны между собой и друг от друга зависимы; но пусть он думает только о приумножении естественного света разума, не для того, чтобы разрешить то или иное школьное затруднение, но для того, чтобы в любых случаях жизни разум предписывал воле, что следует избрать, и вскоре он удивится, что сделал успехи гораздо большие, чем те, кто занимался частными науками, и не только достиг всего того, к чему другие стремятся, но и превзошел то, на что они могут надеяться.

* * *

Всякая наука есть достоверное и очевидное познание, и тот, кто сомневается во многих вещах, не более сведущ, чем тот, кто о них никогда не думал, но при этом первый кажется более несведущим, чем последний, если о некоторых вещах он составил ложное мнение; поэтому лучше не заниматься вовсе, чем заниматься предметами настолько трудными, что, будучи не в состоянии отличить в них истинное от ложного, мы вынуждены допускать сомнительное в качестве достоверного, ибо в этих случаях надежда на приумножение знания не так велика, как риск его убавления. И таким образом, этим положением мы отвергаем все те познания, которые являются лишь правдоподобными, и считаем, что следует доверять познаниям только совершенно выверенным, в которых невозможно усомниться. И как бы ни убеждали себя ученые в том, что существует крайне мало таких познаний, ибо они вследствие некоего порока, обычного для человеческого рода, отказывались размышлять о таких познаниях как слишком легких и доступных каждому, я, однако, напоминаю, что их гораздо больше, чем они полагают, и что их достаточно для достоверного доказательства бесчисленных положений, о которых до этого времени они могли рассуждать только предположительно; и поскольку они считали недостойным ученого человека признаться в своем незнании чего-либо, они настолько привыкли приукрашивать свои ложные доводы, что впоследствии мало-помалу убедили самих себя и, таким образом, стали выдавать их за истинные.

Но если мы будем строго соблюдать это правило, окажется очень немного вещей, изучением которых можно было бы заняться. Ибо вряд ли в науках найдется какой-либо вопрос, по которому остроумные мужи зачастую не расходились бы между собой во мнениях. А всякий раз, когда суждения двух людей об одной и той же вещи оказываются противоположными, ясно, что по крайней мере один из них заблуждается или даже ни один из них, по-видимому, не обладает знанием: ведь если бы доказательство одного было достоверным и очевидным, он мог бы так изложить его другому, что в конце концов убедил бы и его разум.

Следовательно, обо всех вещах, о которых существуют правдоподобные мнения такого рода, мы, по-видимому, не в состоянии приобрести совершенное знание, поскольку было бы дерзостью ожидать от нас самих большего, чем дано другим; так что, если мы правильно рассчитали, из уже открытых наук остаются только арифметика и геометрия, к которым нас приводит соблюдение этого правила.

Мы, однако, не осуждаем ввиду этого тот способ философствования, который дотоле изобрели другие, и орудия правдоподобных силлогизмов, чрезвычайно пригодные для школьных баталий, ибо они упражняют умы юношей и развивают их посредством некоего состязания, и гораздо лучше образовывать их мнениями такого рода, даже если те очевидно являются недостоверными, поскольку служат предметом спора между учеными, чем предоставлять их, незанятых, самим себе. Ведь, может быть, без руководителя они устремились бы к пропасти, но, пока они идут по следам наставников, пусть и отступая иногда от истинного, они наверняка избрали путь во всяком случае более безопасный по той причине, что он уже был изведан более опытными людьми. И мы сами рады, что некогда точно так же были обучены в школах, но поскольку мы уже освободились от клятвы, привязывавшей нас к словам учителя, и наконец в возрасте достаточно зрелом убрали руку

из-под его ферулы, если мы всерьез хотим сами установить себе правила, с помощью которых мы поднялись бы на вершину человеческого познания, то среди первых, конечно, следует признать это правило, предостерегающее, чтобы мы не злоупотребляли досугом, как делают многие, пренебрегая всем легким и занимаясь только трудными вещами, о которых они искусно строят поистине изощреннейшие предположения и весьма правдоподобные рассуждения, но после многих трудов наконец слишком поздно замечают, что лишь увеличили множество сомнений, но не изучили никакой науки.

Вдобавок следует заметить, что опытные данные о вещах часто бывают обманчивыми, дедукция же, или чистый вывод одного из другого, хотя и может быть оставлена без внимания, если она неочевидна, но никогда не может быть неверно произведена разумом, даже крайне малорассудительным. И мне кажутся малополезными для данного случая те узы диалектиков, с помощью которых они рассчитывают управлять человеческим рассудком, хотя я не отрицаю, что эти же средства весьма пригодны для других нужд. Действительно, любое заблуждение, в которое могут впасть люди (я говорю о них, а не о животных), никогда не проистекает из неверного вывода, но только из того, что они полагаются на некоторые малопонятные данные опыта или выносят суждения опрометчиво и безосновательно.

*** * ***

Касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе.

Следует читать книги древних, поскольку огромным благодеянием является то, что мы можем воспользоваться трудами столь многих людей как для того, чтобы узнать о тех вещах, которые уже некогда были удачно открыты, так и для того, чтобы напомнить себе о тех остающихся во всех дисциплинах вещах, которые еще надлежит придумать. Но при всем том есть большая опасность, как бы те пятна заблуждений, которые возникают из-за слишком внимательного чтения этих книг, случайно не пристали к нам, сколь бы мы тому ни противились и сколь бы осмотрительными мы ни были.

Ведь писатели обычно бывают такого склада ума, что всякий раз, когда они по безрассудному легковерию склоняются к выбору какого-либо спорного мнения, они всегда пытаются изощреннейшими доводами склонить нас к тому же; напротив, всякий раз, когда они по счастливой случайности открывают нечто достоверное и очевидное, они никогда не представляют его иначе как окутанным различными двусмысленностями, либо, надо думать, опасаясь, как бы не умалить достоинства открытия простотой доказательства, либо потому, что они ревниво оберегают от нас неприкрытую истину.

Так вот, хотя бы все они были искренними и откровенными и никогда не навязывали нам ничего сомнительного в качестве истинного, но все излагали по чистой совести, однако, поскольку вряд ли одним человеком было сказано что-нибудь такое, противоположное чему не было бы выдвинуто кем-либо другим, мы всегда пребывали бы в нерешительности, кому из них следует поверить.

Совершенно бесполезно подсчитывать голоса, чтобы следовать тому мнению, которого придерживается большинство авторов, так как, если дело касается трудного вопроса, более вероятно, что истина в нем могла быть обнаружена скорее немногими, чем многими. Но хотя бы даже все они соглашались между собой, их учение все же не было бы для нас достаточным: ведь, к слову сказать, мы никогда не сделались бы математиками, пусть даже храня в памяти все доказательства других, если бы еще по складу ума не были способны к разрешению каких бы то ни было проблем, или философами, если бы мы собрали все доводы Платона и Аристотеля, а об излагаемых ими вещах не могли бы вынести твердого суждения: ведь тогда мы казались бы изучающими не науки, а истории.

Кроме того, напомним, что никогда не следует смешивать вообще никакие предположения с нашими суждениями об истине вещей. Это замечание имеет немаловажное

значение: ведь нет более веской причины, почему в общепринятой философии еще не найдено ничего столь очевидного и достоверного, что не могло бы привести к спору, чем та, что ученые, не довольствуясь познанием вещей ясных и достоверных, сперва осмелились высказаться и о вещах темных и неведомых, которых они коснулись посредством только правдоподобных предположений; затем они сами мало-помалу прониклись полным доверием к ним и, без разбора смешивая их с вещами истинными и очевидными, в конце концов не смогли заключить ничего, что не казалось бы зависимым от какого-либо положения такого рода и потому не было бы недостоверным.

Методы разыскания истины

Чтобы далее нам не впасть в то же самое заблуждение, рассмотрим здесь все действия нашего разума, посредством которых мы можем прийти к познанию вещей без всякой боязни обмана, и допустим только два, а именно интуицию и дедукцию.

Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция, хотя она и не может быть произведена человеком неправильно, как мы отмечали ранее.

Таким образом каждый может усмотреть умом, что он существует, что он мыслит, что треугольник ограничен только тремя линиями, а шар – единственной поверхностью и тому подобные вещи, которые гораздо более многочисленны, чем замечает большинство людей, так как они считают недостойным обращать ум на столь легкие вещи.

Впрочем, может возникнуть сомнение, почему к интуиции мы добавили здесь другой способ познания, заключающийся в дедукции, посредством которой мы постигаем все то, что с необходимостью выводится из некоторых других достоверно известных вещей. Но это нужно было сделать именно так, поскольку очень многие вещи, хотя сами по себе они не являются очевидными, познаются достоверно, если только они выводятся из истинных и известных принципов посредством постоянного и нигде не прерывающегося движения мысли, ясно усматривающей каждую отдельную вещь; точно так же мы узнаем, что последнее звено какой-либо длинной цепи соединено с первым, хотя мы и не можем обозреть одним взором глаз всех промежуточных звеньев, от которых зависит это соединение, – узнаем, если только мы просмотрели их последовательно и помнили, что каждое из них, от первого до последнего, соединено с соседним.

Итак, мы отличаем здесь интуицию ума от достоверной дедукции потому, что в последней обнаруживается движение, или некая последовательность, чего нет в первой, и, далее, потому, что для дедукции не требуется наличной очевидности, как для интуиции, но она, скорее, некоторым образом заимствует свою достоверность у памяти. Вследствие этого можно сказать, что именно те положения, которые непосредственно выводятся из первых принципов, познаются в зависимости от различного их рассмотрения то посредством интуиции, то посредством дедукции, сами же первые принципы – только посредством интуиции, и, напротив, отдаленные следствия – только посредством дедукции.

Эти два пути являются самыми верными путями к знанию, и ум не должен допускать их больше – все другие надо отвергать как подозрительные и ведущие к заблуждениям; однако это не мешает нам поверить, что те вещи, которые были открыты по наитию, более достоверны, чем любое познание, поскольку вера в них, как и всякая вера в загадочные вещи, является действием не ума, а воли, и, если бы она имела основания в разуме, их прежде всего можно и нужно было бы отыскивать тем или другим из уже названных путей, как мы, быть может, когда-нибудь докажем более обстоятельно.

* * *

Для разыскания истины вещей необходим метод. Смертными владеет любопытство настолько слепое, что часто они ведут свои умы по неизведанным путям без всякого основания для надежды, но только для того, чтобы проверить, не лежит ли там то, чего они ищут; как если бы кто загорелся настолько безрассудным желанием найти сокровище, что беспрерывно бродил бы по дорогам, высматривая, не найдет ли он случайно какое-нибудь сокровище, потерянное путником. Точно так же упражняются почти все химики, большинство геометров и немало философов; я, правда, не отрицаю, что они иногда блуждают до такой степени удачно, что находят нечто истинное, однако я признаю по этой причине не то, что они более усердны, а лишь то, что они более удачливы.

Но гораздо лучше никогда не думать об отыскании истины какой бы то ни было вещи, чем делать это без метода: ведь совершенно несомненно, что вследствие беспорядочных занятий такого рода и неясных размышлений рассеивается естественный свет и ослепляются умы; и у всех тех, кто привык таким образом бродить во мраке, настолько ослабляется острота зрения, что впоследствии они не могут переносить яркого света; это подтверждается и на опыте, так как очень часто мы видим, что те, кто никогда не утруждал себя науками, судят о встречающихся вещах гораздо более основательно и ясно, чем те, кто все свое время проводил в школах. Под методом же я разумею достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые, человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать.

Здесь же следует отметить два пункта: не принимать безусловно ничего ложного за истинное и достигать познания всех вещей, ибо если мы не знаем какую-либо вещь из тех, которые мы можем знать, то лишь потому, что мы никогда не замечали никакого пути, который вел бы нас к такому познанию, или потому, что мы впали в противоположное заблуждение.

Но если метод правильно объясняет, каким образом следует пользоваться интуицией ума, чтобы не впасть в заблуждение, противное истине, и каким образом следует отыскивать дедуктивные выводы, чтобы прийти к познанию всех вещей, то, мне кажется, для того чтобы он был совершенным, не нужно ничего другого, поскольку невозможно приобрести никакого знания, кроме как посредством интуиции ума или дедукции, как уже было сказано раньше.

Ведь он не может простираться и до того, чтобы указывать, каким образом следует совершать эти действия, ибо они являются первичными и самыми простыми из всех, так что, если бы наш разум не мог пользоваться ими уже раньше, он не воспринял бы никаких предписаний самого метода, сколь бы легки они ни были. Другие же действия ума, которыми диалектика силится управлять с помощью этих двух первых, здесь бесполезны, или, скорее, их нужно отнести к числу препятствий, так как невозможно прибавить к чистому свету разума ничего, что бы некоторым образом его не помрачило.

* * *

Поскольку же польза от этого метода столь велика, что предаваться без него наукам, кажется, скорее вредно, чем полезно, я легко убеждаюсь в том, что он был некоторым образом постигнут уже прежде более сильными умами, хотя бы под руководством одной лишь природы. Ведь человеческий ум заключает в себе нечто божественное, в чем были посеяны первые семена полезных мыслей, так что часто, как бы они ни были попираемы и стесняемы противными им занятиями, они все-таки производят плод, вызревающий сам собой. Это мы замечаем в самых легких из наук – арифметике и геометрии; в самом деле, для нас достаточно ясно, что древние геометры применяли некий анализ, который они распространяли на решение всевозможных проблем, хотя и ревниво утаили его от потомков. И теперь процветает некий род арифметики, называемый алгеброй, который осуществляет в

отношении чисел то, что древние делали в отношении фигур.

Однако эти две науки являются не чем иным, как появившимися сами собой плодами, вызревшими из врожденных начал данного метода, и я не удивляюсь, что применительно к простейшим предметам этих наук они до сих пор развивались более успешно, чем в остальных науках, где их обычно стесняют большие препятствия, но все-таки и там, если их пестовать с величайшей заботливостью, они, без сомнения, смогут достичь полной зрелости.

Это я главным образом и задумал сделать в данном трактате: ведь я не ценил бы высоко эти правила, если бы они были достаточны только для разрешения тех пустых проблем, которыми привыкли развлекаться досужие счетчики или геометры, ибо я в этом случае полагал бы, что я выделился не чем иным, как тем, что забавлялся пустяками, быть может, более искусно, нежели другие.

Наука должна содержать в себе первые начала человеческого рассудка и достигать того, чтобы извлекать истины из какого угодно предмета; и, если говорить откровенно, я убежден, что она превосходит любое другое знание, переданное нам людьми, так как она служит источником всех других знаний. О покрове же я сказал не потому, что хотел бы укрыть и укутать науку, чтобы уберечь ее от толпы, но скорее потому, что хотел бы принарядить и украсить ее так, чтобы она могла быть более приемлемой для человеческого ума.

Сознавая свою слабость, я решил в поисках знания о вещах твердо придерживаться такого порядка, чтобы, всегда начиная с самых простых и легких вещей, никогда не переходить к другим до тех пор, пока мне не покажется, что в самих этих вещах не осталось более ничего из того, к чему следует стремиться.

Весь метод состоит в порядке и расположении тех вещей, на которые надо обратить взор ума, чтобы найти какую-либо истину. Мы будем строго придерживаться его, если шаг за шагом сведем запутанные и темные положения к более простым, а затем попытаемся, исходя из усмотрения самых простых, подняться по тем же ступеням к познанию всех прочих.

В одном этом заключается итог всего человеческого усердия, и для желающего приступить к познанию вещей следование данному правилу не менее необходимо, чем нить для Тесея, желающего проникнуть в лабиринт. Однако многие или не размышляют над тем, что оно предписывает, или вовсе не знают его, или предполагают, что в нем нет нужды, и часто исследуют труднейшие вопросы настолько беспорядочно, что кажутся мне поступающими точно так же, как если бы они попытались одним прыжком преодолеть расстояние от самой нижней части до верха какого-то здания, пренебрегая ступенями лестницы, предназначенными для этой цели, или не замечая их.

Так поступают все астрологи, которые, не зная природы небес и даже не понаблюдав как следует за их движениями, надеются, что они смогут определить их воздействия. Так ведет себя большинство тех людей, которые изучают механику отдельна от физики и наугад изготовляют новые орудия, приводящие в движение.

Таким же образом поступают и те философы, которые, пренебрегая опытами, думают, что истина выйдет из их собственного мозга, словно Минерва из головы Юпитера.

Абсолютное и относительное

Для того чтобы отделять самые простые вещи от запутанных и исследовать их по порядку, необходимо в каждом ряде вещей, в котором мы прямо вывели некоторые истины из других, усматривать, что в нем является наиболее простым и насколько удалено от этого все остальное – более, или менее, или одинаково.

Хотя и кажется, что это положение не научает ничему особо новому, оно тем не менее содержит главный секрет искусства, и во всем данном трактате нет положения более полезного: ведь оно указывает, что все вещи могут быть выстроены в некие ряды, хотя и не постольку, поскольку они относятся к какому-либо роду сущего, подобно тому как

философы распределили их по своим категориям, но поскольку одни из них могут быть познаны на основании других так, что всякий раз, когда возникнет какое-либо затруднение, мы сможем тотчас узнать, не будет ли полезным сначала обозреть некоторые другие вещи, и какие именно, и в каком порядке.

Для того же, чтобы это могло быть сделано правильно, необходимо отметить, во-первых, что все вещи в том смысле, в каком они могут быть полезными для нашего замысла, согласно которому мы не рассматриваем их природы как обособленные, но сравниваем их друг с другом, чтобы познать одни на основании других, можно назвать или абсолютными, или относительными.

Абсолютным я называю все, что заключает в себе искомую чистую и простую природу, например все то, что рассматривается как независимое, причина, простое, всеобщее, единое, равное, подобное, прямое и другое в том же роде. Я называю абсолютное также самым простым и самым легким для того, чтобы пользоваться им для разрешения вопросов.

Относительным же является то, что причастно той же самой природе или по крайней мере чему-либо производному от нее, в соответствии с чем оно может быть соотнесено с абсолютным и выведено из него посредством некоего ряда, но вдобавок оно привносит в свое понятие нечто другое, что я именую отношениями; таковым (т. е. относительным) является все то, что называют зависимым, действием, сложным, частным, множественным, неравным, несходным, непрямым и т. д. Эти относительные вещи отдалены от абсолютных тем больше, чем больше они содержат подобных отношений, подчиненных друг другу; и мы предупреждаем в данном правиле, что необходимо различать все эти отношения и следить за их взаимной связью и их естественным порядком, так чтобы, начав с последнего из них, мы смогли, пройдя через все другие, достичь того, что является наиболее абсолютным.

И секрет всего искусства состоит в том, чтобы среди всех вещей мы старательно подмечали наиболее абсолютное. Ведь некоторые вещи с одной точки зрения более абсолютны, чем другие, но, будучи рассмотрены иначе, оказываются более относительными; так, всеобщее, конечно, более абсолютно, нежели частное, потому что оно обладает более простой природой, но оно же может быть названо и более относительным, нежели частное, так как в своем существовании зависит от единичных вещей и т. д.

Подобным же образом некоторые вещи иногда действительно более абсолютны, чем другие, но тем не менее они еще не являются наиболее абсолютными из всех; так, если мы рассматриваем единичные вещи, вид представляет собой нечто абсолютное, если же рассматриваем род, вид есть нечто относительное; среди измеримых вещей протяжение есть нечто абсолютное, но среди протяжении таковым является длина и т. д.

И наконец, для того чтобы было более понятно, что мы рассматриваем здесь ряды вещей, подлежащих познанию, а не природу каждой из них, мы намеренно перечислили причину и равное среди абсолютных вещей, хотя их природа в действительности относительна: ведь причина и действие у философов являются соотносительными; однако, если мы здесь отыскиваем, каково действие, сначала надлежит познать причину, а не наоборот. Равные вещи также соответствуют друг другу, но те, которые являются неравными, мы узнаем лишь путем сопоставления с равными, а не наоборот и т. д.

*** * ***

Следует отметить, во-вторых, что существует хотя бы несколько чистых и простых природ, которые можно усмотреть прежде всего и сами по себе, независимо от каких-то других, либо в самих опытах, либо с помощью некоего присущего нам света; и мы говорим, что необходимо старательно подмечать их, ибо они являются теми же самыми природами, которые мы называем наиболее простыми в каждом ряде. Все же прочие могут быть постигнуты не иначе, как если будут выведены из них, и это осуществимо либо непосредственно и ближайшим путем, либо только через посредство двух, или трех, или более того различных заключений, число которых также необходимо заметить, чтобы узнать,

на большее или на меньшее число ступеней отдалены они от первого и наиболее простого положения. Таковой является повсюду связь следствий, из коей возникают те ряды искомых вещей, к которым необходимо свести любой вопрос, чтобы он мог быть исследован при помощи верного метода. Но так как нелегко обозреть их все и, кроме того, так как их нужно не столько удерживать в памяти, сколько различать благодаря некоей остроте ума, следует отыскать нечто способное настроить умы таким образом, чтобы всякий раз, когда понадобится, они тотчас замечали их; для этого, конечно, нет, как испытал я сам, ничего более подходящего, чем приучиться с известной проницательностью размышлять обо всем самом малом из того, что мы уже восприняли ранее.

Наконец, в-третьих, следует отметить, что не нужно начинать занятия с исследования трудных вещей, но, прежде чем приступить к разрешению каких-либо определенных вопросов, сначала надлежит без всякого разбора собрать обнаруживающиеся сами собой истины и затем постепенно рассмотреть, можно ли вывести из них какие-либо другие, а из последних – опять-таки другие, и далее в той же последовательности. Потом, сделав это, необходимо внимательно поразмыслить над открытыми истинами и тщательно обдумать, почему мы смогли отыскать одни из них скорее и легче, чем другие, и каковы они, чтобы, исходя из этого, мы также могли, когда займемся каким-либо определенным вопросом, решить, к отысканию каких других истин полезно приступить прежде всего.

Порядок исследования

Чтобы придать науке полноту, надлежит все, что служит нашей цели, вместе и по отдельности обозреть в последовательном и нигде не прерывающемся движении мысли и охватить достаточной и упорядоченной энумерацией.

Соблюдение того, что здесь предлагается, необходимо, чтобы отнести к числу достоверных те истины, которые, как мы сказали выше, непосредственно невыводимы из первых и самоочевидных принципов. Ведь это иногда делается при помощи столь длинного ряда выводов, что, когда мы достигаем данных истин, нам нелегко припомнить весь путь, который привел нас к этому; потому мы и говорим, что слабость памяти нужно возместить неким последовательным движением мысли. Так, если, например, посредством различных действий я узнал прежде всего, каковым является отношение между величинами A и B, потом между B и C, затем между C и D и, наконец, между D и E, я не вижу еще, каково отношение между A и E, и не могу вполне понять его на основании уже известных отношений, если не вспомню их все.

Вот почему я несколько раз пробегаю их неким последовательным движением мысли, созерцающей каждое отношение в отдельности и одновременно переходящей к другим, пока не научусь переходить от первого к последнему настолько быстро, что, не допуская почти никакого участия памяти, смогу, по-видимому, созерцать все сразу: ведь таким образом не только оказывается помощь памяти, но еще и преодолевается медлительность ума, и в некотором отношении расширяются его способности.

Однако мы добавляем, что это движение нигде не должно прерываться, так как те, кто пытается слишком быстро вывести что-либо из отдаленных принципов, часто не просматривают всю цепь промежуточных заключений настолько тщательно, чтобы не проскочить ненароком многих из них. Но конечно, как только пропускается нечто даже самое малое, тотчас разрывается цепь и рушится вся достоверность заключения.

Кроме того, мы говорим здесь, что энумерация требуется для придания науке полноты, ибо хотя другие предписания способствуют разрешению очень многих вопросов, но только благодаря энумерации, каким бы вопросом мы ни занимали ум, мы всегда вынесем истинное и достоверное суждение о нем, и потому от нас совершенно ничего не ускользнет, а мы, по-видимому, будем знать что-либо обо всем.

Итак, здесь энумерация, или индукция, – это исследование всего того, что относится к какому-либо предложенному вопросу, настолько тщательное и точное, что на основании его

мы можем с достоверностью и очевидностью заключить, что нами ничего не было пропущено по недосмотру; так что, если искомая вещь и останется скрытой от нас после того, как мы применили эту энумерацию, мы по крайней мере станем более сведущими в том отношении, что твердо уясним: эта вещь не могла быть найдена никаким известным нам путем; и если, как часто бывает, мы случайно сумели бы обозреть все пути, которые открыты к ней людям, то можно было бы смело утверждать, что познание ее превосходит все способности человеческого ума.

Кроме того, следует отметить, что под достаточной энумерацией, или индукцией, мы разумеем только ту, благодаря которой истина выводится достовернее, чем посредством любого другого рода доказательства, за исключением простой интуиции, и всякий раз, когда какое-либо познание нельзя свести к индукции, для нас, если сброшены все узы силлогизмов, остается этот единственный путь, к которому мы должны проявлять полное доверие. Ибо, какие бы положения мы непосредственно ни выводили одни из других, они, если бы вывод был очевиден, оказывались бы уже сведенными к подлинной интуиции. Однако, если мы выводим нечто одно из многочисленных и разровненных положений, способности нашего разума зачастую бывают недостаточными для того, чтобы он сумел охватить их все единым взором; в таком случае разуму следует довольствоваться достоверностью этого действия. Точно так же мы не можем одним взором глаз различить все звенья какой-либо очень длинной цепи, но тем не менее, если бы мы увидели соединение каждого звена в отдельности с соседним, этого было бы достаточно, чтобы сказать, что мы также усмотрели, каким образом последнее звено соединяется с первым.

Я сказал, что это действие должно быть достаточным, потому что часто оно может быть неполноценным и, следовательно, ведущим к заблуждению. Ведь иногда, хотя бы мы и обозрели посредством энумерации многие весьма очевидные положения, тем не менее если мы упустим нечто даже самое малое, цепь разрывается и рушится вся достоверность заключения. Иногда же мы наверное охватываем энумерацией все положения, но не различаем каждое из них в отдельности, так что все они познаются нами только смутно.

*** * ***

Далее, эта энумерация иногда должна быть полной, иногда – раздельной, а порой от нее не требуется ни того, ни другого, потому-то и было сказано только, что она должна быть достаточной. Действительно, если бы я захотел посредством энумерации доказать, сколько родов сущностей являются телесными и каким-либо образом доступными чувствам, я не стал бы утверждать, что их существует столько-то, и не более, если бы прежде не узнал с достоверностью, что посредством энумерации все они были охвачены мною и каждый из них был отделен от других. Однако, если я захочу показать посредством энумерации, что площадь круга больше всех площадей других фигур равного периметра, то не нужно просматривать все фигуры, но достаточно доказать это для некоторых фигур в частности, чтобы посредством индукции вывести то же самое и для всех других.

Я добавил также, что энумерация должна быть упорядоченной, как потому, что против уже перечисленных недостатков нет никакого более действенного средства, чем исследовать все по порядку, так и потому, что, если бы, как часто случается, каждую из вещей, относящихся к обсуждаемому предмету, потребовалось рассмотреть в отдельности, не хватило бы никакой человеческой жизни, либо оттого, что эти вещи чрезвычайно многочисленны, либо оттого, что одни и те же вещи слишком часто оказывались бы подлежащими повторению.

Но если мы расположим их все в наилучшем порядке, так что большинство их окажется сведенным в определенные классы, будет достаточно либо рассмотреть тщательно один из этих классов, или что-нибудь одно из каждого класса, или некоторые из них прежде, чем прочие, либо по крайней мере никогда ничего не просматривать без пользы дважды. Это полезно настолько, что зачастую благодаря правильно установленному порядку за короткое

время и без особого труда доводится до конца многое, казавшееся на первый взгляд необъятным.

Однако этот порядок вещей, подлежащих энумерации, в большинстве случаев может быть различным и зависит от выбора каждого, и потому, чтобы удачно придумать его, стоит вспомнить, что было сказано в пятом правиле. Даже в самых незамысловатых человеческих искусствах есть весьма много вещей, весь метод обнаружения которых заключается в установлении этого порядка: так, если бы вы захотели составить наилучшую анаграмму посредством перестановки букв какого-либо имени, не нужно ни переходить от более легкого к более трудному, ни отличать абсолютное от относительного, ведь этим действиям здесь нет места, но вам будет достаточно установить такой порядок исследования перестановок букв, при котором одни и те же перестановки никогда не просматривались бы дважды и совокупность их, например, была бы подразделена на определенные классы таким образом, чтобы тотчас становилось ясно, в каком именно классе больше надежды обнаружить то, что отыскивается, ведь тогда работа часто будет не долгой, а лишь ребяческой.

Границы ума

Если в ряде вещей, подлежащих изучению, встретится какая-либо вещь, которую наш разум не в состоянии достаточно хорошо рассмотреть, тут необходимо остановиться и не изучать другие вещи, следующие за ней, а воздержаться от ненужного труда.

Разумеется, все, что составляет целую ступень в этом ряде, посредством которого следует переходить от относительного к чему-то абсолютному или обратно, с необходимостью нужно исследовать прежде всего дальнейшего. Но если, как часто бывает, многие вещи относятся к одной и той же ступени, всегда полезно при этом обозреть их все по порядку. Однако мы не обязаны соблюдать это требование столь точно и строго, и в большинстве случаев, хотя мы познаем с очевидностью не все, но лишь немногие вещи или даже какую-либо одну, все же можно продвигаться дальше.

Все это следует пояснить одним или двумя примерами. Если кто-то поставит своей задачей исследовать все истины, для познания которых достаточно человеческого разумения, – а это, мне кажется, надлежит сделать хотя бы раз в жизни всем, кто серьезно доискивается здравого смысла, – он наверняка обнаружит с помощью данных правил, что ничего невозможно познать прежде, чем разум, так как от него зависит познание всего остального, а не наоборот; затем, постигнув все то, что непосредственно следует за познанием чистого разума, он среди прочего перечислит все другие орудия познания, какими мы обладаем, кроме разума; их окажется только два, а именно фантазия и чувство.

Итак, он приложит все старание, чтобы различить и исследовать три этих способа познания, и, увидя, что истина и ложь в собственном смысле могут существовать не иначе как лишь в разуме, но зачастую они ведут свое происхождение только от двух других способов, он постарается обратить внимание на все те вещи, которыми он может быть введен в заблуждение, с том чтобы остерегаться их, и точно перечислит все пути, которые открыты людям к истине, с тем чтобы следовать верным путем: ведь они не настолько многочисленны, чтобы нельзя было легко найти их все посредством достаточной энумерации.

Неопытным это покажется удивительным и невероятным, как только в отношении каждого предмета он отличит те познания, которые лишь наполняют или украшают память, от тех, благодаря которым кто-либо должен быть назван поистине более просвещенным, что достигается так же легко…

Он вполне осознает, что больше не пребывает в неведении относительно чего-либо по недостатку ума или умения и что другим человеком вообще не может быть познано что-нибудь, чего и он не был бы также способен познать, стоит ему как подобает направить ум на то же самое. И хотя зачастую могут предвидеться многие затруднения, исследование

которых будет ему запрещено настоящим правилом, но, поскольку он ясно поймет, что эти затруднения превышают все способности человеческого ума, он не будет вследствие этого считать себя более несведущим, но само знание о том, что искомая вещь не может быть познана никем, с избытком удовлетворит его любознательность, если он благоразумен.

Но чтобы нам не быть всегда неуверенными в том, что же может познать ум, и чтобы не усердствовать неосмотрительно и понапрасну, прежде чем мы приступим к познанию вещей в частности, надлежит хотя бы раз в жизни тщательно исследовать, к каким же познаниям способен человеческий разум.

*** * ***

Чтобы лучше осуществить это, всегда необходимо из вещей, одинаково легких, сначала исследовать те, которые являются более полезными. Ведь этот метод подобен тем из механических ремесел, которые не нуждаются в посторонней помощи, но сами наставляют, каким образом надо изготовлять инструменты для них. Действительно, если кто-либо пожелал бы заняться одним из этих ремесел, например кузнечным, но оказался бы лишенным всех инструментов, он вначале, конечно, был бы вынужден использовать твердый камень или какую-нибудь необработанную глыбу железа вместо наковальни, взять булыжник вместо молота, приладить деревянные палки наподобие щипцов и по мере необходимости подбирать другие орудия такого же рода; затем, приготовив это, он не принялся бы тотчас же выковывать для нужд других людей мечи, или шлемы, или еще какую-нибудь вещь из тех, которые делаются из железа, но прежде всего изготовил бы молоты, наковальню, щипцы и прочие полезные для него самого инструменты.

Данный пример убеждает нас в том, что, поскольку в этих начинаниях мы сможем обнаружить только некоторые безыскусные предписания, которые кажутся скорее врожденными нашим умам, чем приобретенными при посредстве искусства, не следует тотчас пытаться с их помощью уладить споры философов или распутать хитросплетения математиков; но сначала их следует использовать для того, чтобы с величайшим усердием разыскивать все другое, являющееся более необходимым для исследования истины, в особенности потому, что нет никакой причины, по которой покажется более трудным раскрыть это, чем какие-либо вопросы из тех, что обычно ставятся в геометрии, или физике, или других дисциплинах.

Но здесь поистине не может быть ничего полезнее, чем изучать, что такое человеческое познание и как далеко оно простирается. Потому ныне мы и охватываем это одним-единственным вопросом, который, как мы полагаем, необходимо исследовать первым из всех при помощи правил, уже изложенных ранее, а это хотя бы раз в жизни должно быть сделано каждым из тех, кто мало-мальски любит истину, потому что в исследовании данного вопроса заключены верные средства познания и весь метод.

Напротив, ничто не кажется мне более нелепым, чем, как делают многие, смело спорить о тайнах природы, о влиянии небес на эти низшие области, о предсказании грядущих событий и о подобных вещах, никогда, однако, даже не задавшись вопросом о том, достаточно ли человеческого разумения, чтобы это раскрыть. И не должно казаться утомительным или трудным делом определение границ того ума, который мы осознаем в нас самих, раз мы зачастую не колеблемся выносить суждение даже о тех вещах, которые находятся вне нас и совершенно чужды нам. И не является непомерной задачей, если мы хотим объять мыслью все вещи, содержащиеся в нашей вселенной, с тем чтобы узнать, каким образом каждая из них подлежит исследованию нашего ума: ведь не может быть ничего столь многочисленного или разрозненного, что его нельзя было бы посредством той энумерации, о которой мы говорили, заключить в известные границы и распределить по нескольким разделам. Для того же, чтобы опробовать это на предложенном вопросе, мы сначала разделяем на две части все, что его касается, так как он должен быть отнесен или к нам, способным к познанию, или к самим вещам, которые могут быть познаны; два этих

пункта мы обсуждаем по отдельности.

И мы, конечно, замечаем в самих себе, что только разум способен к науке, но ему могут содействовать или препятствовать три другие способности, а именно воображение, чувство и намять. Следовательно, нужно рассмотреть по порядку, для того чтобы остеречься, в чем каждая из этих способностей может мешать или, чтобы воспользоваться всеми их возможностями, в чем может быть полезной.

* * *

Затем нужно перейти к самим вещам, которые должны рассматриваться лишь постольку, поскольку они затрагиваются разумом; в этом смысле мы разделяем их на природы наиболее простые и сложные, или составные. Простые могут быть только духовными, или телесными, или относящимися и к тому и к другому роду; наконец, из составных одни разум сознает пребывающими именно таковыми до того, как он вынесет о них определенное суждение, другие же составляет он сам. При этом ложь не может иметь места нигде, кроме как в этих последних, которые составляются разумом; потому мы разделяем их еще на те, которые выводятся из простейших и самоочевидных природ, и те, которые предполагают также другие (являющиеся, как мы убеждаемся на опыте, составными в действительности).

Мы, конечно, будем пытаться все пути, которые открыты людям к познанию истины, проследить столь тщательно и представить столь легкими, что всякий, кто в совершенстве изучит весь этот метод, каким бы посредственным умом он ни обладал, увидит тем не менее, что нет никаких путей, закрытых для него в большей степени, чем для других людей, и что он не останется больше в неведении о чем-либо по недостатку ума или умения.

Но всякий раз, как он направит ум на познание какой-либо вещи, он или полностью обретет это познание, или доподлинно узнает, что оно зависит от какого-нибудь опыта, который не в его власти, и потому не станет обвинять свой ум, хотя и будет вынужден на этом остановиться, или, наконец, докажет, что искомая вещь превышает все способности человеческого ума, и, таким образом, он не будет вследствие этого считать себя более несведущим, так как знание этого является знанием в не меньшей степени, чем знание чего бы то ни было другого.

Интуиция

Описав два действия нашего разума – интуицию и дедукцию, которыми, как мы сказали, только и надо пользоваться при изучении наук, продолжим в этом и следующем правилах разъяснение того, какими стараниями мы можем стать более способными к осуществлению этих действий и одновременно усовершенствовать две главные способности ума, а именно проницательность в отчетливом усмотрении каждой из вещей и находчивость в искусном выведении одних из других.

При этом, как нужно пользоваться интуицией ума, мы узнаем хотя бы из сравнения ее со зрением: ведь тот, кто хочет сразу обозреть одним взором много предметов, не увидит отчетливо ни одного из них; и равным образом тот, кто имеет обыкновение в одном акте мышления обращать внимание сразу на многие предметы, обладает путаным умом. Однако те мастера, которые занимаются тонкой работой и привыкли со вниманием устремлять взор на отдельные точки, благодаря упражнению приобретают способность в совершенстве различать сколь угодно малые и тонкие вещи; точно так же те, кто никогда не разбрасывается мыслью сразу на различные предметы, а всегда всецело сосредоточивается на рассмотрении самых простых и легких вещей, становятся проницательными.

Тем не менее порок, общий для смертных, заключается в том, что трудное кажется им более прекрасным; и многие полагают, что они ничего не узнают, когда усматривают весьма ясную и простую причину какой-либо вещи, а между тем они восхищаются некоторыми

напыщенными и выспренними рассуждениями философов, хотя они большей частью покоятся на основаниях, никем никогда не изученных в достаточной степени: поистине безрассудны те, кто считает потемки более яркими, чем свет.

Напротив, следует отметить, что те, кто действительно знает, с одинаковой легкостью распознают истину независимо от того, вывели они ее из простого предмета или из запутанного: ведь они постигают любую истину посредством сходного, единого и определенного акта, с тех пор как они однажды достигли ее; но вся разница заключается в пути, который, конечно, должен быть длиннее, если он ведет к истине, более удаленной от первых и в высшей степени безусловных начал.

Итак, всем следует привыкнуть сразу охватывать мыслью столь немногое и столь простое, что они никогда не сочтут себя знающими то, что не усматривается ими так же отчетливо, как то, что они познают отчетливее всего. Правда, некоторые рождаются гораздо более способными к этому, чем другие, однако при посредстве искусства, а также упражнения умы могут стать гораздо более способными к этому; есть один пункт, на который, как мне кажется, здесь следует указать прежде всего, а именно: чтобы каждый твердо убедил себя в том, что не из внушительных и темных вещей, а лишь из легких и более доступных должны выводиться сколь угодно сокровенные знания.

Ведь если я, например, захочу исследовать, может ли какая-либо естественная сила в одно мгновение перенестись в отдаленное место через все промежуточное расстояние, я не обращу ум тотчас же ни к магнитной силе, ни к влиянию звезд, ни даже к скорости света, чтобы выяснить, не происходят ли, возможно, такие действия мгновенно: ведь это может быть доказано мною с большим трудом, чем то, что требуется; но я лучше поразмышляю над пространственными перемещениями тел, так как во всем этом роде не может быть ничего более ощутимого. И я замечу, что камень действительно не может мгновенно передвинуться из одного места в другое, так как он является телом; сила же, подобная той, которая движет камнем, передается только мгновенно, если она в чистом виде переходит от одного носителя к другому. Например, если я приведу в движение один конец сколь угодно длинной палки, я легко пойму, что сила, благодаря которой движется эта часть палки, в то же самое мгновение с необходимостью приводит в движение также и все другие ее части, ибо в этом случае сила передается в чистом виде и не находится в каком-либо теле, как, например, в камне, посредством которого она переносится.

Таким же образом, если я захочу узнать, как из одной и той же простой причины могут одновременно проистекать противоположные действия, я не буду заимствовать у врачей лекарства, которые изгоняют одни жидкости и удерживают другие, и не буду нести вздор о Луне, будто она согревает посредством света и охлаждает посредством скрытого качества; но лучше я рассмотрю весы, на которых один и тот же груз в одно и то же мгновение поднимает одну чашу и вместе с тем опускает другую, и т. п.

О диалектиках

Чтобы стать находчивым, ум должен упражняться в разыскании тех вещей, которые уже были открыты другими, и при помощи метода обозревать даже самые незамысловатые изобретения людей, но в особенности те, которые объясняют или предполагают порядок.

Признаюсь, я родился с таким умом, что всегда находил величайшее удовольствие от занятий не в том, чтобы выслушивать доводы других, а в том, чтобы находить их собственными стараниями; это – единственное, что привлекало меня к изучению наук, когда я был еще молодым, и всякий раз, когда какая-либо книга сулила в заглавии новое открытие, я пробовал, прежде чем читать дальше, узнать, не достиг ли бы и я, возможно, чего-либо подобного благодаря некоей врожденной находчивости, и тщательно остерегался, как бы не лишить себя этого невинного удовольствия поспешным чтением. Это удавалось столь часто, что я наконец заметил, что я успешнее достигал истины вещей не так, как обыкновенно делают другие, т. е. не посредством путаных и проводимых вслепую изысканий и скорее

благодаря случаю, нежели искусству, – на основе длительного опыта я выявил верные правила, которые немало способствуют этому и которыми я воспользовался впоследствии для установления многих других правил. И тщательно разработав таким образом весь этот метод, я убедился в том, что с самого начала следовал наиболее полезному из всех способов изучения.

Однако, так как от природы не у всех людей умы настолько склонны к исследованию вещей собственными силами, это правило указывает, что нам не надо сразу же заниматься более трудными и возвышенными вещами, но прежде следует изучить всякие легчайшие и простейшие искусства, и в особенности те, где царит больший порядок, каковыми являются искусство мастеров, которые ткут ткани и ковры, или женщин, которые вышивают либо переплетают нити, меняя узор ткани бесчисленными способами; такого же рода все игры с числами, все, что относится к арифметике, и т. п.: все эти искусства удивительно хорошо упражняют ум, если только мы обязаны их открытием не другим, а самим себе.

Ведь поскольку в них не остается ничего скрытого и они всецело соответствуют способности человеческого познания, они отчетливейшим образом представляют нам бесчисленные порядки, совершенно различные между собой и тем не менее правильные, – порядки, в надлежащем соблюдении которых заключается почти вся человеческая находчивость.

И потому мы уведомили, что это нужно отыскивать при помощи метода, который в названных более легких искусствах обычно является не чем иным, как постоянным соблюдением порядка, либо существующего в самой вещи, либо искусно придуманного: так, если мы хотим прочесть писание, запечатленное в неизвестных письменах, мы, хотя тут не видно никакого порядка, все же представляем себе какой-то – как для исследования всех предположений, которые могут быть выдвинуты относительно отдельных знаков, или слов, или фраз, так и для расположения их таким образом, чтобы посредством энумерации мы узнали все, что из них может быть выведено. И более всего надо остерегаться, как бы не потерять попусту время, угадывая подобные вещи случайно и без помощи искусства: ведь, хотя они зачастую могут быть найдены без помощи искусства, а счастливчиками иногда, возможно, быстрее, чем другими при посредстве метода, они, однако, ослабляли бы свет ума и приучали бы к ребяческому и суетному настолько, что впоследствии ум всегда оставался бы на поверхности вещей и не мог бы проникнуть глубже.

Но все же, чтобы не впасть в заблуждение тех, кто занимает мысль только важными и весьма возвышенными вещами (о каковых они после многих трудов приобретают лишь смутное знание, тогда как они стремятся к знанию глубокому), нам, стало быть, надлежит сначала упражняться в этих более легких вещах, но с помощью метода, так чтобы приучиться открытыми и знакомыми путями, будто играючи, всегда проникать в сокровенную истину вещей: ведь таким образом впоследствии мы постепенно и в короткое, сверх всякого ожидания, время почувствуем, что мы с одинаковой легкостью способны выводить из очевидных начал многие положения, которые кажутся очень трудными и запутанными.

*** * ***

Некоторые, возможно, удивятся, что в этом месте, где мы исследуем, каким образом мы можем стать более способными к выведению одних истин из других, мы умалчиваем обо всех предписаниях диалектиков, при посредстве которых они рассчитывают управлять человеческим рассудком, предписывая ему некие формы рассуждения, которые приводят к заключению с такой необходимостью, что, положившись на них, рассудок, даже если он некоторым образом отлынивает от ясного и внимательного рассмотрения самого вывода, сможет тем не менее вывести что-либо достоверное лишь на основании формы.

Мы же заметим, что истина часто ускользает из этих уз, а те, кто ими пользуется, сами оказываются запутанными в них. С другими же это случается не так часто, и мы знаем из

опыта, что всякого рода остроумнейшие софизмы почти никогда не вводили в заблуждение кого-либо, пользовавшегося лишь чистым рассудком, но обычно вводили в заблуждение самих софистов.

Поэтому, особенно остерегаясь здесь того, чтобы наш рассудок не был праздным в то время, как мы исследуем истину какой-либо вещи, отбросим эти формы, как препятствующие нашему намерению, и лучше отыщем все вспомогательные средства, благодаря которым наша мысль остается внимательной, как будет показано в дальнейшем.

Но для того чтобы еще очевиднее обнаружилось, что упомянутое искусство рассуждения совершенно ничего не привносит в познание истины, следует заметить, что диалектики не могли бы составить при посредстве этого искусства ни одного силлогизма, приводящего к истинному заключению, если бы прежде они не располагали материалом для него, т. е. если бы они не знали уже раньше ту самую истину, которая выводится в этом силлогизме.

Отсюда явствует, что они сами не узнают ничего нового при помощи такой формы, и потому общепринятая диалектика является совершенно бесполезной для стремящихся исследовать истину вещей, но только иногда может быть полезной для более легкого разъяснения другим уже известных доводов, ввиду чего ее нужно перенести из философии в риторику.

Умозаключения

После того как мы усмотрели несколько простых положений, полезно, если мы выводим из них нечто иное, обозреть их в последовательном и нигде не прерывающемся движении мысли, поразмышлять над их взаимными отношениями и отчетливо представить сразу столь многие из них, сколь это возможно: ведь таким образом и наше познание становится гораздо более достоверным, и чрезвычайно расширяются способности ума.

Здесь представляется случай яснее изложить то, что было сказано нами об интуиции ума ранее, так как в одном месте мы противопоставили ее дедукции, в другом же – только энумерации, которая, как мы определили, является заключением, выведенным из многих разрозненных вещей, простая же дедукция одной вещи из другой, как мы сказали там же, осуществляется при посредстве интуиции.

Это нужно было сделать именно так, потому что для интуиции ума нам необходимы два условия, а именно чтобы положение понималось ясно и отчетливо и затем чтобы оно понималось все сразу, а не в последовательности. Дедукция же, если мы думаем произвести ее так, как в третьем правиле, очевидно не может быть осуществлена вся сразу – она включает в себя некое движение нашего ума, выводящего одно из другого, и потому мы там по праву отличали ее от интуиции. Если же мы обращаемся к ней как к уже завершенной, тогда, как было сказано в седьмом правиле, она больше не означает никакого движения, но является пределом движения, и потому мы полагаем, что она обозревается посредством интуиции тогда, когда она проста и очевидна, но не тогда, когда она сложна и темна; в последнем случае мы дали ей название энумерации, или индукции, так как тогда она не может быть охвачена разумом вся сразу, но ее достоверность некоторым образом зависит от памяти, в которой должны удерживаться суждения о каждой из частей, подлежащих энумерации, с тем чтобы из них всех было выведено что-то одно.

Для разъяснения настоящего правила необходимо было провести все эти различия: ведь, после того как в девятом правиле говорилось только об интуиции ума, а в десятом – об одной лишь энумерации, настоящее правило объясняет, каким образом эти два действия настолько способствуют друг другу и являются настолько взаимодополняющими, что кажутся слившимися в одно действие благодаря некоему движению мысли, внимательно созерцающей каждую из вещей и одновременно переходящей к другим.

Мы отмечаем двоякую пользу этого, а именно: это позволяет достовернее познать заключение, о котором мы раздумываем, и делает ум более способным к тому, чтобы

находить другие заключения.

Ведь когда память, от которой, как было сказано, зависит достоверность заключений, охватывающих больше, чем мы можем постичь в одном акте интуиции, оказывается неустойчивой и слабой, она должна быть восстановлена и укреплена посредством этого непрерывного и повторяющегося движения мысли: так, если посредством многих действий я узнал сначала, каково отношение между первой и второй величинами, затем – между второй и третьей, потом – между третьей и четвертой и, наконец, между четвертой и пятой, то я не вижу при этом, каково отношение между первой и пятой величинами, и не могу вывести его из уже известных отношений, если не вспоминаю их все; вот почему мне необходимо снова и снова обозревать их мыслью, пока я не буду переходить от первого к последнему столь быстро, что, не оставляя памяти почти никаких частей, я буду, по-видимому, созерцать все сразу.

Притом нет никого, кто не увидел бы, что этим способом преодолевается медлительность ума, а также расширяются его способности. Но кроме того, следует заметить, что наибольшая польза настоящего правила заключается в том, что, размышляя над взаимной зависимостью простых положений, мы приобретаем навык мгновенно различать, что является более или менее относительным и через какие ступени оно сводимо к абсолютному.

Например, если я обозреваю несколько непрерывно пропорциональных величин, я буду размышлять над всем названным ниже, а именно посредством одинакового акта понимания, не более и не менее легкого, я узнаю отношение между первой и второй, второй и третьей, третьей и четвертой величинами и т. д.; но я не могу так же легко понять, какова зависимость второй величины от первой и третьей одновременно, и мне гораздо труднее понять зависимость второй от первой и четвертой и т. д. На основании этого я затем узнаю, в чем причина того, что, если даны только первая и вторая величины, я легко смогу найти третью и четвертую и т. д., а именно в том, что это осуществляется посредством отдельных и обособленных представлений. Если же даны только первая и третья величины, я не так легко узнаю среднюю величину, потому что это не может произойти иначе как посредством представления, которое одновременно включает два предшествующих представления. Если даны лишь первая и четвертая величины, мне будет еще труднее усмотреть две средние величины, потому что здесь сочетаются сразу три представления, так что вследствие этого показалось бы еще труднее найти на основании первой и пятой величин три средние величины. Но есть другая причина, в силу которой случается иначе, а именно та, что, хотя здесь соединены сразу четыре представления, они тем не менее могут быть разделены, поскольку четыре делится на другое число, так что я был бы в состоянии отыскать только третью величину на основании первой и пятой, а затем вторую – на основании первой и третьей и т. д.

Тот, кто привык размышлять над этими и подобными вещами, всякий раз, когда он исследует новый вопрос, тотчас же узнает, что в этом вопросе порождает затруднение и каков простейший из всех способов [его разрешения]; это служит величайшим подспорьем в познании истины.

Познание и познающие

Наконец, следует воспользоваться всеми вспомогательными средствами разума, воображения, чувства и памяти как для отчетливого усмотрения простых положений и для надлежащего сравнения искомых вещей с известными с целью познания первых, так и для отыскания тех вещей, которые должны сравниваться между собой таким образом, чтобы не осталась без внимания никакая сторона человеческого усердия.

Это правило заключает все, что было сказано выше, и показывает в общем то, что нужно будет разъяснить в частности, следующим образом.

Для познания вещей нужно учитывать лишь два условия, а именно нас, познающих, и

сами подлежащие познанию вещи. В нас имеется только четыре способности, которыми мы для этого можем воспользоваться, а именно разум, воображение, чувство и память. Конечно, один лишь разум способен к постижению истины, однако он должен прибегать к помощи воображения, чувства и памяти, с тем чтобы мы случайно не оставили без внимания нечто находящееся в нашем распоряжении. Что же касается вещей, достаточно исследовать три пункта, а именно: сначала то, что очевидно само по себе, затем как познается нечто одно на основании другого и, наконец, что из чего выводится. И эта энумерация кажется мне полной и не упускающей совершенно ничего из того, на что может простираться человеческое усердие.

Поэтому, обращаясь к первому пункту, я хотел бы изложить в этом разделе, что такое человеческий ум, что такое тело, как оно оформляется умом, каковы во всем составном существе способности, служащие познанию вещей, и как действует каждая из них, если бы данный раздел не казался мне слишком тесным для того, чтобы вместить все то, что должно быть предпослано, прежде чем в этих вещах истина сможет стать очевидной для всех. Ведь я всегда стремлюсь писать так, чтобы не утверждать ничего из того, что обычно побуждает к спору, кроме как предпосылая те самые доводы, которые привели меня к данному заключению и которыми, как я полагаю, можно убедить и других.

Но так как сейчас это невозможно, мне достаточно объяснить настолько кратко, насколько я смогу, какой способ постижения всего, что служит в нас познанию вещей, в наибольшей мере соответствует моему намерению. Не верьте, если вам угодно, что дело обстоит именно так, но что помешает вам следовать тем же самым предположениям, если выяснится, что они ничего не отнимают от истины вещей, но только делают все гораздо более ясным? Именно так в геометрии вы выдвигаете некоторые предположения о количестве, которыми никоим образом не ослабляется сила доказательств, хотя зачастую в физике вы думаете о его природе иначе.

* * *

Итак, во-первых, следует понять, что все внешние чувства, поскольку они являются частями тела, хотя мы и направляем их на объекты посредством деятельности, а именно посредством пространственного движения, все же, строго говоря, ощущают лишь посредством претерпевания, тем же самым способом, каким воск воспринимает фигуру от печати. И не надо думать, что это сказано ради аналогии, но следует понять, что внешняя фигура ощущающего тела реально изменяется объектом совершенно таким же способом, как фигура, которую образует поверхность воска, изменяется печатью.

Это следует допустить не только тогда, когда мы осязаем какое-либо тело как обладающее фигурой, или твердое, или шероховатое и т. д., но и тогда, когда посредством осязания мы воспринимаем тепло или холод и т. п.

Точно так же и в других чувствах, а именно: передняя непрозрачная часть глаза воспринимает таким образом фигуру, напечатленную под воздействием света, составленного из различных цветов, и наружная оболочка ушей, ноздрей и языка, непроницаемая для объекта, таким образом заимствует и новую фигуру у звука, запаха и вкуса.

Весьма полезно представить себе все это таким образом, так как ничто не воспринимается чувствами легче, чем фигура, ведь она осязается и созерцается. А то, что из этого предположения не следует ничего ложного скорее, чем из какого угодно другого, доказывается на основании того, что представление о фигуре является настолько общим и простым, что им охватывается любая чувственно воспринимаемая вещь. Например, ты можешь предположить, что цвет является всем, чем угодно, однако ты не будешь отрицать, что он является протяженным и, следовательно, обладающим фигурой. Что же окажется неприемлемым, если, остерегаясь, как бы нам не допустить бесполезно какое-либо новое сущее и опрометчиво не измыслить его, мы при этом не будем отрицать все, что думали о цвете другие, а лишь отвлечемся от всего иного, кроме того, что обладает природой фигуры,

и воспримем различие, которое существует между белым, голубым, красным и т. д., как различие, которое существует между этими или подобными им фигурами?

И то же самое может быть сказано обо всем, так как верно, что бесконечного множества фигур достаточно для описания всех различий между чувственно воспринимаемыми вещами.

* * *

Во-вторых, следует понять, что в то время, как внешнее чувство возбуждается объектом, фигура, какую оно воспринимает, передается некоей другой части тела, которая называется общим чувством, в то же самое мгновение и без реального перехода какого-либо сущего из одного места в другое: совершенно таким же способом, каким теперь, когда я пишу, я разумею, что в то же самое мгновение, когда на бумаге вычерчивается каждая из букв, в движении находится не только нижняя часть пера – в ней не может быть никакого, даже малейшего, движения, так чтобы одновременно оно не сообщалось и всему перу; и все эти различия движений обозначены в воздухе и верхней частью пера, хотя я не представляю себе ничего реального, переносимого с одного конца на другой. Кто же подумает, что между частями человеческого тела существует более слабая связь, чем между частями пера, и что проще можно придумать для описания этого?

В-третьих, следует понять, что общее чувство выполняет также роль печати, запечатлевая в фантазии, или воображении, как в воске, эти фигуры или идеи, приходящие от внешних чувств чистыми и бестелесными; эта фантазия является настоящей частью тела, причем такой величины, что разные ее части могут облекаться во множество фигур, отличных друг от друга, и обычно удерживать их довольно долго и тогда налицо именно то, что называется памятью.

В-четвертых, следует понять, что двигательная сила или сами нервы берут свое начало в мозгу, где находится фантазия, которой они различным образом приводятся в действие, подобно тому как общее чувство приводится в действие внешним чувством или как перо в целом движимо своей нижней частью. Этот пример также показывает, как фантазия может быть причиной многих движений в нервах; отчетливых образов этих движений она тем не менее не содержит в себе, но она обладает некоторыми другими образами, из которых могут проистекать эти движения, ведь и перо в целом движется не так, как его нижняя часть, более того, в своей большей части оно очевидно движется совершенно иначе и в обратном направлении. На основании этого нетрудно уразуметь, каким образом могут производиться все движения другими живыми существами, хотя в них и не допускается совершенно никакого познания вещей, но допускается лишь чисто телесная фантазия, и, кроме того, каким образом производятся в нас самих все те действия, которые мы совершаем без какого-либо содействия рассудка.

Наконец, в-пятых, следует понять, что та сила, посредством которой мы, собственно, и познаем вещи, является чисто духовной и отличается от тела в целом не менее, чем кровь от кости или рука от глаза; она является единственной в своем роде и либо вместе с фантазией воспринимает фигуры от общего чувства, либо прилагается к тем, какие сохраняются в памяти, либо создает новые фигуры, которые занимают воображение настолько, что часто оно бывает не в состоянии сразу воспринять идеи от общего чувства или претворить их в двигательную силу соответственно чисто телесной предрасположенности.

Во всех названных случаях эта познающая сила иногда является пассивной, иногда деятельной и уподобляется то печати, то воску, что, однако, следует принимать здесь лишь за аналогию, ведь в телесных вещах не обнаруживается чего-либо совершенно подобного этой силе.

Она является одной и той же силой, которая, когда она вместе с воображением направлена на общее чувство, обозначается словами «видеть», «осязать» и т. д.; когда она направлена на одно лишь воображение, как облекаемое в различные фигуры, она

обозначается словом «вспоминать»; когда она направлена на воображение, как измышляющее новые фигуры, – словами «воображать» или «представлять»; когда, наконец, она действует одна – словом «понимать»; как совершается последнее действие, я изложу подробнее в своем месте. И потому же сообразно этим различным функциям эта самая сила называется либо чистым разумом, либо воображением, либо памятью, либо чувством, но, строго говоря, она именуется умом, когда она то создает в фантазии новые идеи, то имеет дело с уже созданными; мы рассматриваем ее как способную к этим различным действиям, и различие между упомянутыми названиями нужно будет иметь в виду в дальнейшем.

Поняв же все это таким образом, внимательный читатель легко заключит, на какую помощь от каждой способности следует рассчитывать и как далеко может простираться человеческое усердие, чтобы возместить недостатки ума. Ведь если разум может приводиться в действие воображением или, наоборот, воздействовать на последнее; если воображение также может воздействовать на чувства посредством двигательной силы, направляя их на объекты, или, наоборот, чувства могут воздействовать на воображение, в котором они и запечатлевают образы тел, а память, по крайней мере та, которая телесна и подобна воспоминанию животных, ничем не отличается от воображения, то из этого, несомненно, следует, что, когда разум имеет дело с теми вещами, в которых нет ничего телесного или подобного телесному, он не может опираться на эти способности. Напротив, чтобы они не мешали ему, необходимо отстранить чувства и освободить воображение от всякого отчетливого впечатления, насколько это возможно.

Однако если разум предпринимает исследование какой-либо вещи, могущей быть отнесенной к телу, ее как можно более отчетливая идея должна создаваться в воображении; для того чтобы удобнее было осуществить это, необходимо предъявить внешним чувствам саму вещь, которую данная идея будет представлять. Но много вещей не могут содействовать разуму в отчетливом усмотрении каждой из них. Для того же, чтобы вывести из многого, собранного вместе, что-либо одно, а это часто приходится делать, нужно отсечь от идеи о вещах все, что не требует наличного внимания, с тем чтобы остальное легче было удержать в памяти; и таким образом, тогда нужно будет предъявлять внешним чувствам не сами вещи, а скорее их некие упрощенные изображения, которые, если только их достаточно для предотвращения ошибок памяти, оказываются тем более удобными, чем они проще. И всякий, кто будет соблюдать все это, не упустит, как мне кажется, совершенно ничего из того, что относится к этой части вопроса.

* * *

Для того чтобы перейти еще и ко второй его части и чтобы строго отличить понятия простых вещей от понятий тех вещей, которые из них составляются, и усмотреть в вещах обоих видов, где может быть ложь, с тем чтобы остеречься ее, и какие вещи могут быть достоверно познаны, с тем чтобы заниматься только ими, в этом разделе, как и в предшествующих, следует допустить некоторые положения, которые, возможно, не у всех получат признание. Однако даже если иные считают, что они являются не более истинными, чем те воображаемые орбиты, посредством которых астрономы описывают свои явления, это не важно, лишь бы с их помощью различали, какое познание о какой угодно вещи может оказаться истинным или ложным.

Итак, мы говорим, во-первых, что единичные вещи по отношению к нашему познанию следует рассматривать иначе, нежели высказываясь о них в зависимости от того, как они существуют в действительности. Ведь, если, например, мы рассмотрим какое-либо протяженное и обладающее фигурой тело, мы признаем при этом, что оно в порядке вещей является чем-то единым и простым, ибо в этом смысле оно не могло бы быть названо составленным из телесной природы, протяжения и фигуры, потому что эти части никогда не существовали отдельно друг от друга. Но по отношению к нашему разуму мы называем данное тело чем-то составленным из этих трех природ, так как мы уразумели каждую из них

в отдельности, прежде чем смогли судить, что три эти природы одновременно обнаруживаются в одном и том же предмете.

Вот почему, говоря здесь о вещах лишь постольку, поскольку они воспринимаются разумом, мы называем простыми только те, познание которых является столь ясным и отчетливым, что они не могут быть разделены умом на большее число познаваемых более отчетливо частей; таковы фигура, протяжение, движение и т. д.; все же остальные вещи мы представляем себе некоторым образом составленными из этих простых. Это следует понимать в столь общем смысле, чтобы не были исключены даже те вещи, которые мы иногда отвлекаем от самих простых вещей; это бывает, когда мы говорим, что фигура есть предел протяженной вещи, понимая под пределом нечто более общее, чем под фигурой, так как, разумеется, можно говорить также о пределе длительности, пределе движения и т. д. Ведь тогда, хотя обозначение предела отвлечено от фигуры, вследствие этого оно не должно, однако, казаться более простым, чем фигура; но скорее, поскольку понятие предела прилагают и к другим вещам, таким, как предел длительности или движения и т. д., которые отличаются, как вещи совершенно иного рода, от фигуры, оно должно было быть отвлеченным также и от этих вещей, и потому оно является чем-то составленным из многих совершенно различных природ, к которым оно приложимо только неоднозначно.

* * *

Во-вторых, мы говорим, что те вещи, которые по отношению к нашему разуму называются простыми, являются или чисто интеллектуальными, или чисто материальными, или общими. Чисто интеллектуальными являются те вещи, которые познаются разумом при посредстве некоего врожденного света и без помощи какого-либо телесного образа. Ибо несомненно, что существуют некоторые вещи такого рода и невозможно измыслить какую-либо телесную идею, которая дала бы нам представление о том, что такое познание, сомнение, незнание, а также что такое действие воли, которое позволительно назвать волением, и тому подобное; тем не менее мы действительно познаем все это, и столь легко, что для этого нам достаточно лишь быть наделенными рассудком. Чисто материальными являются те вещи, которые познаются существующими только в телах: такие, как фигура, протяжение, движение и т. д.

Наконец, общими следует называть те, которые без различия приписываются то телесным вещам, то духовным, как, например, существование, единство, длительность и тому подобное. Сюда следует отнести также те общие понятия, которые служат как бы некими узами для соединения других простых природ и на очевидности которых основывается все, что мы выводим в рассуждении. Именно таковы положения: «Две величины, равные какой-либо третьей, равны между собой»; «Две вещи, которые не могут быть отнесены к одной и той же, третьей, одинаковым образом, имеют какое-то различие и между собой» и т. д. И именно эти общие понятия могут быть познаны или чистым разумом, или разумом, созерцающим образы материальных вещей.

Впрочем, к числу этих простых природ позволительно отнести также лишенность и отрицание их, поскольку они разумеются нами, так как познание, посредством которого я усматриваю, что такое ничто, или мгновение, или покой, не менее истинно, чем то, посредством которого я разумею, что такое существование, или длительность, или движение. И данный способ понимания будет содействовать тому, чтобы мы впоследствии получили возможность сказать, что все остальные вещи, которые мы познаем, составлены из этих простых природ: так, если я вынесу суждение о том, что какая-либо фигура не находится в движении, я скажу, что моя мысль является некоторый образом составленной из фигуры и покоя, и так же о прочем.

В-третьих, мы говорим, что все эти простые природы известны сами по себе и никогда не заключают в себе никакой лжи. Это легко будет показано, если мы отличим ту способность разума, посредством которой он созерцает и познает вещь, от той, посредством

которой он выносит суждение, утверждая или отрицая; ведь может случиться, что мы сочтем неизвестными нам те вещи, которые мы в действительности познаем (а именно если мы предположим, что в них кроме того, что мы созерцаем, или того, что мы достигаем в мышлении, есть нечто иное, скрытое от нас), и что эта наша мысль окажется ложной.

По этой причине очевидно, что мы ошибемся, если решим, что нами никогда не будет полностью познана какая-либо из этих простых природ: ведь если мы достигаем умом хотя бы чего-то наименьшего в ней, что, конечно, необходимо, поскольку мы предполагаем вынести некоторое суждение о ней, из одного этого следует заключить, что мы познаем ее полностью; ибо иначе она не могла бы быть названа простой, а была бы составлена из того, что мы постигаем в ней, и того, что мы считаем нам неизвестным.

* * *

В-четвертых, мы говорим, что соединение этих простых вещей между собой является или необходимым, или случайным. Оно необходимо, когда одна вещь настолько подразумевается неким неявным способом в представлении о другой, что мы не сможем отчетливо представить себе ни ту, ни другую, если будем считать, что они отделены друг от друга: таким образом фигура связана с протяжением, движение – с длительностью, или временем, и т. д., потому что невозможно представить себе ни фигуру, лишенную всякого протяжения, ни движение, лишенное всякой длительности. Точно так же, если я говорю: «4 и 3 составляют 7», это составление является необходимым; ибо мы не представляем себе отчетливо число семь, если неким неявным способом не включаем в него чисел три и четыре. Таким же образом и все, что доказывается относительно фигур или чисел, необходимо соединено с тем, о чем это утверждается. И названная необходимость обнаруживается не только в чувственно воспринимаемых вещах, но также, например, если Сократ говорит, что он сомневается во всем, отсюда с необходимостью следует: значит, он понимает по крайней мере то, что он сомневается, и, значит, он познает, что нечто может быть истинным или ложным, и т. д.: ведь эти следствия необходимо связаны с природой сомнения. Случайным же является сочетание этих вещей, при котором они не соединяются никакой неразрывной связью, как, например, когда мы говорим: тело одушевлено, человек одет и т. д.

Существует также много вещей, зачастую с необходимостью связанных между собой, которые причисляются к случайным большинством людей, не замечающих связи между ними; таково положение: «Я существую, следовательно, Бог существует», а также «Я понимаю, следовательно, обладаю умом, отличным от тела» и т. д.

Наконец, следует отметить, что случайны и высказывания, обратные очень многим высказываниям, являющимся необходимыми: так, хотя из того, что я существую, я достоверно вывожу, что Бог существует, однако на основании того, что Бог существует, невозможно утверждать, что я также существую.

В-пятых, мы говорим, что мы никогда не сможем уразуметь ничего, кроме этих простых природ и некоторого их смешения, или соединения, между собой; причем зачастую легче сразу заметить многие природы, связанные между собой, чем отделить одну из них от других, ведь я, например, могу познавать треугольник, хотя бы я никогда и не думал о том, что в познании его содержится также познание угла, линии, числа три, фигуры, протяжения и т. д.

Это, однако, не мешает нам говорить, что природа треугольника составлена из всех этих природ и что они являются более известными, чем треугольник, поскольку они есть то самое, что в нем разумеется; кроме того, в этом же треугольнике скрыто, возможно, и многое другое, чего мы не замечаем, как, например, величина углов, которые равны двум прямым, и бесчисленные отношения, какие существуют между сторонами и углами, и вместимость площади и т. д.

* * *

В-шестых, мы говорим, что те природы, которые мы называем составными, познаются нами или потому, что мы узнаем на опыте, каковы они есть, или потому, что мы составляем их сами. Мы испытываем все, что воспринимаем чувством, все, что слышим от других, и вообще все, что приходит к нашему разуму или извне, или вследствие созерцания, обращенного им на самого себя. Здесь следует заметить, что разум никогда не может быть введен в заблуждение никаким опытом, если он усматривает исключительно лишь ту вещь, которая является его объектом, поскольку он располагает ею или в самом себе, или в образе, и если вдобавок он не признает ни того, что воображение верно воспроизводит объекты чувств, ни того, что чувства воспринимают действительные фигуры вещей, ни того, наконец, что внешние вещи всегда таковы, какими они кажутся.

Мы подвержены заблуждению во всех следующих случаях: если кто-либо рассказал нам небылицу и мы верим, что речь шла о происшедшем событии; если страдающий желтушной болезнью считает, что все вокруг желтое, так как его глаз окрашен в желтый цвет; если, наконец, когда расстроено воображение, как это случается с меланхоликами, мы полагаем, что его беспорядочные призраки представляют действительные вещи.

Однако это не введет в заблуждение разум мудреца, так как все, что он воспримет от воображения, он, конечно, будет считать действительно запечатленным в последнем, однако он никогда не признает, что одна и та же вещь переходит в целости и без какого-либо изменения от внешних вещей к чувствам и от чувств к фантазии, если прежде он не узнал об этом каким-то другим способом. Но мы сами составляем вещи, которые разумеем, всякий раз, когда мы верим, что в них содержится нечто непосредственно не воспринимаемое нашим умом ни в каком опыте: так, когда больной желтухой убеждается в том, что видимые им вещи желтые, эта его мысль будет составлена из того, что представляет ему его фантазия, и того, что он добавляет от себя, а именно: цвет кажется ему желтым не вследствие изъяна глаза, а потому что видимые им вещи действительно желтые. Отсюда следует, что мы можем обманываться только тогда, когда вещи, в которые мы верим, некоторым образом составляются нами самими.

В-седьмых, мы говорим, что это составление может быть осуществлено тремя способами, а именно: посредством внушения, посредством предположения или посредством дедукции. По внушению составляют свои суждения о вещах те, кто располагает свой ум к вере во что-либо, склоняясь к ней не на каком-то разумном основании, а только будучи побуждаем либо некоей вышней силой, либо собственной свободой, либо склонностью фантазии: первая никогда не вводит в заблуждение, вторая – редко, третья – почти всегда; но первая не имеет отношения к данному разделу, так как она не подпадает под правила искусства. Посредством предположения мы составляем суждения, как, например, когда на основании того, что вода, более удаленная от центра мира, чем земля, составляет и более тонкую субстанцию, а также того, что воздух, находящийся выше воды, является и более разреженным, чем она, мы допускаем, что выше воздуха находится нечто эфирное, наичистейшее и гораздо более тонкое, чем сам воздух, и т. д.

Но все, что мы составляем таким способом, хотя и не вводит нас в заблуждение (если мы считаем это только вероятным и никогда не утверждаем, что оно истинно), но и не делает нас более сведущими.

Итак, остается одна лишь дедукция, посредством которой мы сможем составлять вещи так, что будем уверены в их истине; однако и в ней может быть много недостатков: например, если из того, что в данном пространстве, наполненном воздухом, мы ничего не воспринимаем ни посредством зрения, ни посредством осязания, ни посредством какого-либо другого чувства, мы заключаем, что это пространство является пустым, неправильно соединяя природу пустоты с природой этого пространства; и так происходит всякий раз, когда мы считаем, что из отдельной или случайной вещи может быть выведено нечто общее и необходимое. Но в нашей власти избежать этой ошибки, а именно если мы никогда не будем соединять никакие предметы, не усмотрев, что соединение одного с другим является

совершенно необходимым, как, например, если мы выводим, что никакая вещь, не будучи протяженной, не может обладать фигурой, из того, что фигура необходимо связана с протяжением, и т. д.

* * *

Из всего этого следует, во-первых, что мы четко и, как я думаю, посредством достаточной энумерации разъяснили то, что сначала смогли показать, лишь беспорядочно и грубо [используя оружие, врученное нам] Минервой, а именно: людям не открыто никаких других путей к достоверному познанию истины, кроме очевидной интуиции и необходимой дедукции, а также разъяснили и то, что представляют собой те простые природы, о которых говорилось в восьмом правиле. И ясно, что интуиция ума распространяется как на познание всех этих природ, а также необходимых связей между ними, так, наконец, и на все остальное, что разум прямо испытывает как находящееся или в нем самом, или в фантазии. О дедукции же больше будет сказано в дальнейшем.

Во-вторых, отсюда следует, что не нужно вкладывать никакого труда в познание этих простых природ, так как они достаточно известны сами по себе, но нужно только отделять их друг от друга и созерцать каждую в отдельности, устремляя на нее взор ума. Ведь нет настолько тупоумного человека, который не заметил бы, что, когда он сидит, он некоторым образом отличается от самого себя, стоящего на ногах; однако не все так же четко отделяют природу положения от остального, что содержится в этой мысли, и не могут утверждать, что в данном случае не меняется ничего, кроме положения.

Мы не зря предупреждаем здесь об этом, так как зачастую ученые бывают настолько остроумными, что найдут способ стать слепыми даже в том, что является самоочевидным и что всегда знают даже крестьяне; это случается с ними всякий раз, когда они пытаются объяснить эти известные сами по себе вещи при посредстве чего-либо более очевидного: ведь они или разъясняют другое, или не разъясняют совершенно ничего. Действительно, кто не замечает всего того, каким бы оно ни было, по отношению к чему происходит изменение, когда мы меняем место, но кто представит себе то же самое, когда ему будет сказано: место есть поверхность окружающего тела?

В то время как эта поверхность может изменяться, я остаюсь неподвижным и не меняющим места; или, наоборот, она может двигаться со мной так, что, хотя меня будет окружать та же самая поверхность, тем не менее я более не буду находиться в одном и том же месте. Но не кажется ли, что ученые произносят магические слова, которые имеют таинственный смысл и превосходят способности человеческого ума, когда они говорят, что движение – вещь, известнейшая каждому, – есть акт сущего в потенции, поскольку оно находится в потенции? Ведь кто поймет эти слова? Кто не знает, что такое движение? И кто не признает, что они искали узлы в тростнике? Итак, следует сказать, что никогда не нужно пользоваться для объяснения вещей никакими определениями такого рода, чтобы мы не постигали составные вещи вместо простых; но каждому нужно внимательно созерцать лишь вещи, отделенные от всех других, сообразно свету своего ума.

В-третьих, из сказанного следует, что все человеческое знание заключается только в том, чтобы мы отчетливо усматривали, каким же образом эти простые природы сходятся воедино для составления других вещей. Это весьма полезно отметить, так как всякий раз, когда предполагают исследовать какое-либо затруднение, почти все останавливаются на пороге, пребывая в сомнении относительно того, какими мыслями они должны занять ум, и решив, что необходимо отыскать какой-нибудь новый род сущего, ранее им неизвестный; например, если их спрашивают, какова природа магнита, они, предчувствуя, что это вещь непростая и трудная, тотчас же отвлекают ум от всего того, что очевидно, обращают его ко всему наитруднейшему и, скитаясь, ждут, не найдут ли они случайно, блуждая в пустом пространстве многочисленных причин, чего-либо нового.

Но тот, кто думает, что в магните не может быть познано ничего, что не состояло бы из

некоторых простых природ, известных сами по себе, и не сомневается в том, что надлежит сделать, сначала тщательно собирает все те опыты с этим камнем, какими он может располагать, затем пытается вывести из них, каково сочетание простых природ, необходимое для того, чтобы произвести все те действия, которые были опытным путем обнаружены им в магните; однажды раскрыв это, он может смело утверждать, что постиг подлинную природу магнита, насколько она могла быть раскрыта человеком на основании данных опытов.

Наконец, в-четвертых, из сказанного следует, что никакие познания вещей не нужно считать более темными, чем другие, поскольку все они одной и той же природы и заключаются лишь в составлении вещей, известных сами по себе. Почти никто этого не замечает, но, отдавая предпочтение противоположному мнению, более самонадеянные даже позволяют себе объявлять свои предположения как бы подлинными доказательствами, и в вещах, которых они совершенно не знают, они предсказывают, что словно сквозь облако узрят истины, зачастую темные; их они не боятся выставлять напоказ, облекая свои представления в те или иные слова, с помощью которых они обыкновенно много рассуждают и последовательно говорят, но которых на самом деле не понимают ни они сами, ни их слушатели.

Более же скромные часто воздерживаются от исследования многих вещей, хотя и легких и весьма необходимых для жизни, только потому, что считают себя неспособными их исследовать; и так как они полагают, что эти вещи могут быть постигнуты другими, наделенными большим умом, они присоединяются к мнениям тех, чьему авторитету они больше доверяют.

*** * ***

Впрочем, для того чтобы кто-либо случайно не упустил из виду ряд наших предписаний, мы разделяем все, что может быть познано, на простые положения и вопросы.

Для простых положений мы не выдвигаем иных предписаний, кроме тех, которые подготовляют познавательную способность к более отчетливому созерцанию и более проницательному исследованию каких угодно объектов, так как эти положения должны возникать сами собой и не могут быть искомыми; это мы очертили в первых двенадцати правилах, в которых, как мы полагаем, мы представили все то, что, по нашему мнению, может каким-либо образом сделать более легким использование рассудка. Из вопросов же одни совершенно понятны, если даже неизвестно их решение, – мы будем говорить только о них в двенадцати правилах, непосредственно следующих за настоящим; наконец, другие не разумеются в совершенстве – их мы откладываем до последних двенадцати правил.

Такое разделение мы придумали не без умысла: как для того, чтобы не быть принужденными говорить о вещах, которые предполагают познание последующего, так же и для того, чтобы с самого начала усвоить те вещи, которыми, как мы полагаем, и следует прежде всего заниматься с целью усовершенствования умов. Надо заметить, что к числу совершенно понятных вопросов мы относим только те, в которых четко различаем три вещи, а именно: по каким признакам может быть распознано то, что является искомым, когда оно встретится; что именно представляет собой то, из чего мы должны его вывести; и как должно быть доказано, что они зависят друг от друга до такой степени, что одно ни в коем случае не может измениться, если другое остается неизменным.

Поскольку мы будем располагать всеми посылками, останется объяснить не что иное, как то, каким образом находят заключение хотя и не посредством выведения из одной простой вещи чего-то одного (ведь, как уже было сказано, это может быть произведено и без предписаний), но посредством выделения чего-то одного зависимого от многих соединенных вместе вещей, – выделения настолько искусного, что для него нигде не потребуется большей способности ума, чем требуется для того, чтобы сделать простейший вывод.

Ошибки мышления

…Мы подражаем диалектикам лишь в том, что, как они для обучения формам силлогизмов предполагают термины, или содержание последних, известными, так и мы здесь заранее требуем, чтобы вопрос был вполне понят. Однако мы не различаем, как они, два крайних и средний термины, а рассматриваем весь этот предмет таким образом: во-первых, во всяком вопросе с необходимостью должно быть нечто неизвестное, ибо иначе не стоило бы и задаваться им; во-вторых, само это неизвестное должно быть каким-либо способом обозначено, ибо иначе мы не были бы побуждаемы отыскивать именно его скорее, чем что-либо другое; в-третьих, оно может быть обозначено так только через посредство чего-то другого, являющегося известным.

Все это есть и в несовершенных вопросах: так, если нас спрашивают, какова природа магнита, то, что, по нашему разумению, обозначается при помощи этих двух слов – «магнит» и «природа», является известным, что и побуждает нас отыскивать именно это скорее, чем другое, и т. д. Но вдобавок, для того чтобы вопрос был совершенным, мы хотим, чтобы он был во всех отношениях определен настолько, что не отыскивалось бы ничего более, кроме того, что может быть выведено из данного: например, если кто-либо спросит у меня, какой вывод о природе магнита должен быть сделан исключительно на основании тех опытов, проведение которых приписывает себе Гильберт, будь они верными или неверными; а также если меня спросят, что я думаю о природе звука исключительно лишь на основании того, что три струны A, B, C издают одинаковый звук и из них струна B по предположению вдвое толще, чем A, но не длиннее ее и натянута грузом в два раза более тяжелым, а струна C хотя и не толще, чем A, но только вдвое длиннее и вместе с тем натянута грузом в четыре раза более тяжелым, и т. д.

Из этого легко понять, каким образом все несовершенные вопросы могут быть сведены к совершенным, что подробнее будет изложено в своем месте; а также видно, каким образом может быть соблюдено данное правило, чтобы освободить хорошо понятое затруднение от всякого излишнего представления и довести его до того, чтобы мы больше не помышляли заниматься тем или иным предметом, а в общем сравнивали бы друг с другом некоторые величины. Ибо после того, например, как мы решили рассмотреть лишь те или иные опыты с магнитом, для нашего мышления не будет представлять никакого затруднения отвлечься от всех других опытов.

Кроме того, стоит добавить, что затруднение надо сводить к простейшему, а именно согласно пятому и шестому правилам, и разделять согласно седьмому правилу: например, если я исследую магнит на основании многих опытов, я буду обозревать и по отдельности один за другим; таким же образом, если я исследую звук, то, как было сказано, я буду по отдельности сравнивать друг с другом струны A и B, потом A и C и т. д., чтобы впоследствии охватить их все вместе достаточной энумерацией. И здесь на ум приходят лишь три этих предписания, которые должны соблюдаться чистым разумом по отношению к терминам какого-либо положения, прежде чем мы дойдем до его окончательного разъяснения, если потребуется применить следующие одиннадцать правил; каким образом это надлежит сделать, станет яснее из третьей части данного трактата. Под вопросами же мы разумеем все то, в чем отыскивается истинное или ложное; их различные роды следует перечислить для того, чтобы определить, что мы в состоянии предпринять по отношению к каждому из вопросов.

*** * ***

Мы уже сказали, что только в интуиции вещей, либо простых, либо составных, не может быть лжи; и в этом смысле они еще не называются вопросами, но они получают такое название, как только мы решаем вынести о них какое-то определенное суждение. Ведь мы относим к числу вопросов не только те, которые исходят от других людей, но стоял вопрос также о самом незнании, или, вернее, сомнении Сократа, когда, впервые обратившись к

нему, Сократ начал исследовать, не было ли истинным то, что он во всем сомневается, и убедился, что это так.

Отыскиваем же мы либо вещи на основании слов, либо причины на основании действий, либо действия на основании причин, либо целое или другие части на основании частей, либо, наконец, сразу многое из этого.

Мы говорим, что вещи отыскиваются на основании слов, всякий раз когда затруднение заключается в неясности речи; сюда относятся не только все загадки, каковой была загадка Сфинкса о живом существе, которое сначала является четвероногим, затем двуногим и потом наконец становится трехногим, а также загадка рыбаков, которые, стоя на берегу с удилищами и крючками для рыбной ловли, говорили, что у них больше нет того, что они поймали, но, наоборот, у них есть то, чего они еще не смогли поймать, и т. д. – также и большая часть того, о чем спорят ученые, почти всегда относится к вопросу о названии.

Не следует столь плохо думать о великих умах, полагая, что они плохо представляют себе сами вещи, всякий раз когда они объясняют их при помощи не вполне подходящих слов: например, когда они называют местом поверхность окружающего тела, они не представляют себе ничего действительно ложного, а лишь неверно употребляют слово «место», обозначающее сообразно общепринятому употреблению ту простую и известную саму по себе природу, в силу которой говорится, что нечто находится здесь или там, и которая целиком заключается в некотором отношении вещи, о коей говорится, что она находится в определенном месте, к частям внешнего пространства, – природу, которую иные, видя, что название «место» укрепилось за окружающей поверхностью, неудачно назвали внутренним «где»; то же происходит и в других случаях. И эти вопросы о названии встречаются так часто, что если бы среди философов навсегда установилось согласие относительно значения слов, то почти все их споры были бы прекращены.

Причины отыскиваются на основании действий, всякий раз когда мы исследуем относительно какой-либо вещи, существует ли она, или какова она…

Впрочем, поскольку, в то время как нам предлагается разрешить какой-либо вопрос, мы зачастую не узнаем тотчас же, к какому роду он относится, и то ли надо отыскивать вещи на основании слов, то ли причины на основании действий и т. д., мне ввиду этого кажется излишним много говорить об этих предметах в отдельности. В самом деле, будет быстрее и удобнее, если мы сразу проследим по порядку все, что надлежит сделать для разрешения любого затруднения; и потому в каждом данном вопросе прежде всего надо постараться отчетливо уразуметь, что в нем отыскивается.

Ведь иные часто так торопятся в исследовании положений, что направляют на их разъяснение блуждающий ум, прежде чем узнают, по каким признакам они смогут различить искомую вещь, если та случайно встретится; они не менее глупы, чем тот мальчик, который, будучи куда-то послан хозяином, так стремился услужить, что бросился бежать, еще не получив приказаний и не зная, куда же было ведено пойти.

Но безусловно, хотя во всяком вопросе и должно быть нечто неизвестное, ибо иначе не стоило бы задаваться им, все же необходимо, чтобы оно было так обозначено посредством определенных условий, что мы всецело были бы вынуждены исследовать что-то одно скорее, чем другое. И таковыми являются условия, о которых мы говорим, что их изучением следуем заняться с самого начала: это произойдет, если мы направим взор ума так, чтобы отчетливо усмотреть каждое из них, тщательно исследуя, насколько то неизвестное, которое мы отыскиваем, определяется каждым из них; ведь при этом человеческие умы обыкновенно впадают в заблуждение двояким образом, а именно или допуская нечто большее, чем то, что дано для определения вопроса, или, наоборот, нечто упуская.

* * *

Следует остерегаться, как бы не предположить большего и более точного, чем то, что дано, особенно в загадках и других вопросах, искусно придуманных для того, чтобы

обводить умы, но подчас и в прочих вопросах, когда для их разрешения, по-видимому, допускается в качестве достоверного нечто, в чем нас убеждает не какой-то верный довод, а укоренившееся мнение.

Например, в загадке Сфинкса не нужно думать, что названием «нога» обозначаются только настоящие ноги живых существ, но нужно еще рассмотреть, не может ли оно относиться к чему-то другому, как оно и есть, а именно к рукам ребенка и к палке старца, поскольку и тем и другим пользуются, как ногами, для передвижения. Таким же образом в загадке рыбаков нужно остерегаться, чтобы мысль о рыбах не овладела нашим умом настолько, что отвлекла бы его от представления о тех животных, которых бедняки помимо желания зачастую носят с собой и, поймав, выбрасывают.

Таков же и случай, когда отыскивается, каким образом была устроена некогда виденная нами чаша, в центре которой возвышалась колонна, на коей была водружена статуя Тантала, как бы намеревающегося напиться: хотя налитая вода прекрасно держалась в этой чаше, пока не поднималась настолько высоко, что могла бы попасть в рот Тантала, однако лишь только она достигала губ несчастного, вся она тотчас же вытекала. На первый взгляд кажется, что вся хитрость заключалась в устройстве этой статуи Тантала; однако на самом деле оно никоим образом не определяет вопрос, а лишь сопутствует ему, ибо все затруднение состоит только в том, чтобы отыскать, каким образом должна быть устроена чаша, чтобы вся вода вытекала из нее, как только она достигнет определенной высоты, но никак не раньше.

Точно так же, наконец, когда на основании всех тех наблюдений за звездами, которыми мы располагаем, отыскивается, что мы можем с достоверностью утверждать об их движениях, не нужно безосновательно допускать, что Земля неподвижна и помещена в центре мира, как делали древние, потому что так казалось нам с детства, но как раз это и должно быть подвергнуто сомнению, с тем чтобы впоследствии мы изучили, какое достоверное суждение можно вынести на этот счет; и так же в остальных случаях.

Пропусками же мы грешим всякий раз, когда не размышляем над каким-либо условием, требующимся для определения вопроса, выражено ли оно в самом вопросе или должно быть понято каким-то иным образом: например, когда отыскивается вечное движение, но не естественное, каковым является движение звезд или ключевых вод, а произведенное человеческим усердием, кто-то (коль скоро некоторые люди верили в то, что это может быть осуществлено, полагая, что Земля беспрерывно вращается вокруг своей оси, а магнит сохраняет все качества Земли) может подумать, что он откроет вечное движение, если приладит этот камень так, чтобы тот двигался по кругу или по крайней мере сообщал железу свое движение вместе с другими своими свойствами.

Даже если бы это и произошло, он, однако, не произвел бы при помощи искусства вечного движения, а лишь воспользовался бы тем движением, которое является естественным, точно так, как если бы он в речном потоке расположил колесо таким образом, чтобы оно всегда находилось в движении; а значит, он упустил бы условие, требующееся для определения вопроса, и т. д.

Не всегда достаточно понять вопрос для того, чтобы узнать, в чем заключено составляющее его затруднение; но вдобавок надо поразмыслить над каждой из вещей, которые являются в нем искомыми, с тем чтобы, если нам встретятся легко обнаруживаемые вещи, мы опустили их и, устранив их из обсуждаемого положения, оставили лишь то, что нам неизвестно.

Так, в вопросе о чаше, описанном немногим ранее, хотя мы и легко замечаем, как должна быть сделана чаша – в ее центре должна быть воздвигнута колонна, на чаше должна быть изображена птица и т. д., – остается, когда мы отбросим все это как не относящееся к делу, затруднение в чистом виде, заключающееся в том, что вода, содержащаяся в чаше, достигнув определенной высоты, вся вытекает; нужно отыскать, отчего это происходит.

Итак, мы говорим здесь, что только и стоит по порядку обозреть все данное в некотором положении, отбрасывая то, что с очевидностью покажется нам не относящимся к делу, удерживая необходимое и откладывая сомнительное для более тщательного

исследования.

Воображение

Для того, чтобы воспользоваться помощью воображения, следует отметить, что всякий раз, когда выводится нечто неизвестное из чего-либо другого, уже заранее известного, вследствие этого не открывается какой-то новый род сущего, но все это знание лишь расширяется до такой степени, что мы представляем себе искомую вещь тем или иным способом приобщенной к природе того, что дано в положении.

Например, если кто-то слеп от рождения, не надо надеяться на то, что при помощи каких-либо доводов мы когда-нибудь сделаем так, что он представит себе верные идеи цветов, какими мы обладаем, получая их от чувств; однако, если кто-то хотя бы когда-нибудь видел основные цвета, а промежуточных и смешанных не видел никогда, может быть так, что при посредстве некоей дедукции он представит образы и тех цветов, которых он не видел, на основании их сходства с другими цветами.

Точно так же, если в магните обнаружится какой-либо род сущего, подобного которому дотоле не постигал наш разум, не надо надеяться на то, что мы когда-нибудь познаем его посредством рассуждения, – для этого мы должны были бы быть наделенными либо каким-то новым чувством, либо божественным умом; но мы поверим, что достигнем всего, что в этом деле может быть осуществлено человеческим умом, если мы весьма отчетливо представим себе то сочетание уже известных сущностей, или природ, которое производит те же самые действия, какие выявляются в магните.

Конечно, все эти уже известные сущности, каковыми являются протяжение, фигура, движение и им подобные, которые здесь неуместно перечислять, познаются посредством одной и той же идеи в различных предметах, и мы не представляем себе по-разному фигуру венца, будь он серебряный или золотой; эта общая идея переносится с одного предмета на другой не иначе как посредством простого сравнения, благодаря которому мы утверждаем, что искомое является в том или ином отношении подобным, либо тождественным, либо равным чему-то данному, так что во всяком рассуждении мы точно познаем истину только посредством сравнения.

Например, так: всякое А есть В, всякое В есть С, следовательно, всякое А есть С, сравниваются друг с другом искомое и данное, а именно А и С, соответственно тому, что и то и другое есть В, и т. д. Но, поскольку, как мы уже много раз предупреждали, формы силлогизмов никоим образом не способствуют постижению истины вещей, читателю будет полезно, полностью отбросив их, понять, что вообще все познание, которое не приобретается посредством простой и чистой интуиции какой-либо единичной вещи, приобретается посредством сравнения двух или многих вещей. И конечно, почти все усердие человеческого рассудка состоит в том, чтобы подготовлять это действие, ибо, когда оно очевидно и просто, не требуется никакой помощи искусства, а нужен только естественный свет для того, чтобы усмотреть истину, которая обретается благодаря этому сравнению.

Следует отметить, что сравнения называются простыми и очевидными лишь тогда, когда искомая и данная вещи одинаковым образом приобщаются к некоторой природе; все же остальные сравнения нуждаются в подготовке не по какой другой причине, кроме как потому, что эта общая природа находится в обеих вещах не одинаковым образом, а соответственно каким-то другим отношениям или пропорциям, в которые она облекается; и особая роль человеческого усердия состоит не в чем ином, как в сведении этих пропорций к тому, чтобы стало ясно видно равенство между искомым и тем, что известно.

Далее следует отметить, что к такому равенству не может быть сведено ничего, кроме допускающего большее и меньшее, и что все это охватывается названием «величина», так что, после того как термины затруднения были отвлечены от любого предмета, мы понимаем, что отныне будем заниматься только величинами вообще.

Но для того чтобы и тогда воображать нечто и пользоваться не чистым разумом, а

разумом, прибегающим к помощи образов, рисуемых в фантазии, следует, наконец, отметить, что о величинах вообще нельзя сказать чего-либо, что не могло бы быть отнесено и к каждой из них в отдельности.

Из этого легко заключить, что будет весьма полезно, если мы перенесем то, что, по нашему разумению, можно сказать о величинах вообще, на тот вид величины, который и легче и отчетливее всего рисуется в нашем воображении; а таким является реальное протяжение тел, отвлеченное от всего иного, кроме того, что оно обладает фигурой; это следует из сказанного в двенадцатом правиле, где мы представляли себе саму фантазию вместе с содержащимися в ней идеями не чем иным, как подлинно реальным, протяженным и обладающим фигурой телом.

Это также очевидно само по себе, так как ни в каком другом предмете не проявляются более четко все различия пропорций; ведь, хотя одна вещь может быть названа более или менее белой, чем другая, а равно и один звук – более или менее высоким, чем другой, и т. д., мы все же не можем точно определить, состоит ли такое превышение в двойной или тройной пропорции и т. д., кроме как посредством некоторой аналогии с протяжением тела, обладающего фигурой.

Следовательно, остается незыблемым и неизменным положение о том, что вполне определенные вопросы едва ли содержат в себе какое-либо затруднение, кроме того, которое заключается в выведении равенств из пропорций; и все то, в чем обнаруживается именно такое затруднение, может и должно быть с легкостью отделено от всякого другого предмета и затем сведено к протяжению и фигурам. Под протяжением мы разумеем все то, что обладает длиной, шириной и глубиной, не рассматривая, реальное ли это тело или только пространство; и, кажется, нет нужды в более обстоятельном объяснении, ибо нет ничего, что легче представлялось бы нашим воображением.

Так как, однако, ученые часто пользуются столь тонкими различениями, что рассеивают естественный свет и находят неясности даже в тех вещах, которые всегда известны и крестьянам, то их надо предупредить, что словом «протяжение» здесь не обозначается нечто отдельное и обособленное от самого предмета и что вообще мы не признаем таких философских сущностей, которые действительно были бы недоступны воображению. Ведь, хотя кто-нибудь и сумеет убедить себя, например, в том, что, если все, являющееся протяженным в природе вещей, обратится в ничто, это, однако, не окажется противоречащим тому, что будет существовать одно лишь протяжение само по себе, он тем не менее воспользуется для этого представления не телесной идеей, а только разумом, выносящим неправильное суждение.

Он сам признает это, если внимательно поразмыслит над тем самым образом протяжения, который он тогда же попытается создать в своей фантазии: действительно, он заметит, что он не воспринимает его лишенным всякого предмета, а представляет себе его совершенно иначе, нежели судит о нем; так что эти отвлеченные сущности (что бы разум ни думал об истине вещей) все-таки никогда не создаются в фантазии отделенными от их предметов.

Но, так как отныне мы не будем ничего предпринимать без помощи воображения, стоит потрудиться над тем, чтобы строго различить, посредством каких идей должно быть сообщено нашему разуму каждое из значений слов. Вот почему мы предлагаем рассмотреть три следующие формы выражения: протяжение занимает место, тело обладает протяжением, и протяжение не есть тело.

Первая из них показывает, каким образом протяжение принимается за то, что является протяженным; действительно, я разумею совершенно одно и то же и когда говорю: протяжение занимает место, и когда говорю: протяженное занимает место. Из этого, однако, не следует, что во избежание двусмысленности лучше пользоваться словом протяженное, ибо оно не обозначало бы столь четко то, что мы разумеем, а именно то, что какой-либо предмет занимает место, так как он является протяженным; и кто-нибудь мог бы истолковать выражение: протяженное есть предмет, занимающий место, – только так, как если бы я

сказал: одушевленное занимает место. Это рассуждение объясняет, почему мы сказали, что будем здесь вести речь скорее о протяжении, чем о протяженном, хотя мы и считаем, что протяжение не должно пониматься иначе, чем протяженное.

*** * ***

Перейдем теперь к следующим словам: тело обладает протяжением, – где мы, хотя и понимаем, что протяжение обозначает нечто иное, чем тело, тем не менее не создаем в нашей фантазии двух различных идей: одну – тела, другую – протяжения, а создаем только одну идею протяженного тела; в действительности это не что иное, как если бы я сказал: тело является протяженным, или, вернее, протяженное является протяженным.

Это свойственно тем сущностям, которые пребывают только в другом и никогда не могут быть поняты без их предмета; иначе обстоит дело с теми сущностями, которые реально отличаются от их предметов, ибо если бы я, например, сказал: Петр обладает богатствами, – то идея Петра была бы совершенно отлична от идеи богатств; таким же образом, если бы я сказал: Павел богат, – я вообразил бы нечто совершенно иное, чем если бы я сказал: богатый есть богатый. Не распознавая этого различия, многие неверно полагают, что протяжение содержит в себе нечто отличное от того, что является протяженным, подобно тому как богатства Павла есть нечто иное, чем сам Павел.

Наконец, когда говорится: протяжение не есть тело, – тогда слово «протяжение» понимается совсем иначе, чем выше; и в данном значении ему не соответствует в фантазии никакая особая идея, а все это высказывание исходит от чистого разума, который один обладает способностью обособлять отвлеченные сущности такого рода.

Это становится причиной заблуждения, свойственного многим людям, которые, не замечая, что протяжение, взятое в таком смысле, не может быть воспринято воображением, представляют его себе посредством верной идеи; поскольку же эта идея необходимо включает в себя понятие тела, то, когда они говорят, что протяжение, понимаемое таким образом, не есть тело, они неразумно противоречат себе самим, приходя к тому, что одна и та же вещь одновременно является и телом и не телом.

Весьма важно различать высказывания, в которых такие названия, как протяжение, фигура, число, поверхность, линия, точка, единица и т. д., обладают настолько узким значением, что исключают и то, от чего они на самом деле не отличаются, как тогда, когда говорится: протяжение или фигура не есть тело; число не есть счисляемая вещь; поверхность есть предел тела, линия – поверхности, точка – линии; единица не есть количество и т. д. Все эти и подобные им положения должны быть совершенно отделены от воображения, как бы верны они ни были; вот почему мы не будем вести о них речь в дальнейшем.

Нужно особо отметить, что во всех других положениях, где эти названия, хотя они и сохраняют то же самое значение и признаются тем же самым способом отвлеченными от их предметов, все-таки не исключают или не отрицают что-либо, от чего они реально не отличаются, мы можем и должны воспользоваться помощью воображения, ибо тогда, хотя разум замечает исключительно лишь то, что обозначается словом, воображение все же должно создать верную идею вещи, для того чтобы, когда потребует необходимость, сам разум мог обращаться к другим ее свойствам, не выраженным в названии, и никогда не полагал опрометчиво, что они были исключены.

Страсти души
(из одноименного сочинения)

О страстях и природе человека

То, что есть страсть в отношении какого-то одного субъекта, в другом отношении

есть действие.

Нигде так не сказывается недостаточность знаний, полученных нами от древних, как в том, что написано ими о страстях. И хотя изучению этого предмета всегда уделялось много внимания и он не кажется особенно трудным, так как страсти переживаются каждым и поэтому, чтобы определить природу страстей, нет необходимости заимствовать наблюдения из какой-либо другой области, тем не менее то, что сказано об этом древними, так мало значит и по большей части так мало правдоподобно, что у меня нет никакой другой надежды приблизиться к истине, как избрать иной путь, нежели тот, которым шли они. Поэтому мне приходится писать здесь так, как будто я занимаюсь предметом, которого до меня никто не касался. Прежде всего, все, что производится или же впервые происходит, философы, как я вижу, в общем называют претерпеванием действия в отношении того субъекта, с которым это происходит, и действием в отношении того, благодаря которому это происходит. Так что, хотя действующий и претерпевающий действие часто совершенно различны, тем не менее действие и претерпевание действия всегда одно и то же явление, имеющее два названия, поскольку его можно отнести к двум различным субъектам.

Краткое описание частей тела и некоторых его функций.

Чтобы яснее представить это, я в немногих словах опишу здесь устройство машины нашего тела. Нет человека, который бы не знал, что у нас есть сердце, мозг, желудок, мышцы, нервы, артерии, вены и тому подобное; известно также, что принимаемая пища поступает в желудок и кишки, где сок из нее, проходящий через печень и через все вены, смешивается с содержащейся в них кровью и таким образом увеличивает ее количество.

Те, кто хоть немного знаком с медициной, знают, кроме того, как устроено сердце и каким образом венозная кровь может легко проходить из полой вены в правую половину сердца и оттуда поступать в легкое через сосуд, называемый артериальной веной; как затем она возвращается из легкого в левую половину сердца через сосуд, называемый венозной артерией, и, наконец, проходит оттуда в большую артерию, ветви которой расходятся по всему телу.

Все, кого не ослепил авторитет древних и кто пожелал открыть глаза для того, чтобы проверить мнение Гарвея о циркуляции крови, нисколько не сомневаются в том, что все вены и артерии тела являются как бы каналами, по которым кровь непрерывно и очень быстро течет, направляясь из правой полости сердца по артериальной вене, ветви которой распределены по всему легкому и соединены с венозной артерией; по последней кровь проходит из легкого в левую половину сердца, затем оттуда идет в большую артерию, ветви которой, распределенные по всему остальному телу, соединены с ветвями вены, снова проводящими ту же самую кровь в правую полость сердца; обе эти полости как бы шлюзы, через каждый из которых проходит вся кровь при каждом круге, совершаемом ею в теле.

Кроме того, известно, что все движения членов человеческого тела зависят от мышц; эти мышцы так расположены друг против друга, что когда одна из них сокращается, то притягивает к себе ту часть тела, с которой она соединена, и заставляет в то же время удлиниться противоположную ей мышцу. Затем, если сокращается последняя, первая мышца удлиняется, и сократившаяся мышца увлекает за собой ту часть тела, с которой она соединена.

Наконец, известно, что все движения мышц, как и все ощущения, зависят от нервов, представляющих собой как бы маленькие ниточки или узенькие трубочки, идущие от мозга и содержащие, подобно ему, некий воздух, или очень нежный ветер, называемый животными духами.

Каково начало всех этих функций.

Но вообще неизвестно, каким образом эти животные духи и эти нервы влияют на движения и чувства; точно так же неизвестно, каково телесное начало, заставляющее их

действовать. Хотя я уже в какой-то мере касался этих вопросов в других сочинениях, все же я должен здесь вкратце сказать, что, пока мы живы, в нашем сердце имеется постоянная теплота, представляющая собой вид огня, поддерживаемого венозной кровью, и что этот огонь есть телесное начало всех движений наших членов.

Каким образом происходит движение сердца.

Первое действие этой теплоты заключается в том, что она расширяет кровь, которой наполнены полости сердца; благодаря этому кровь, принужденная занять больше места, стремительно проходит из правой полости в артериальную вену, а из левой – в большую артерию. Затем, когда прекращается это расширение, новая кровь из полой вены немедленно поступает в правую полость сердца, а из венозной артерии – в левую, потому что у входных отверстий этих четырех сосудов имеются маленькие кожицы, расположенные так, что кровь может войти в сердце только через два последних входных отверстия, а выйти из него – только через два других. Новая кровь, вошедшая в сердце, немедленно разжижается там таким же образом, как и прежняя.

В этом только и состоит пульс, или биение сердца и артерий; биение это повторяется столько раз, сколько раз новая кровь поступает в сердце. И только это сообщает крови движение и заставляет ее непрерывно течь с большой скоростью во всех артериях и венах, благодаря чему тепло, имеющееся в сердце, передается другим частям тела и служит для них питанием.

*** * ***

О восприятиях, которые мы относим к внешним предметам.

Восприятия, относимые к вещам, находящимся вне нас, например к объектам наших чувств, вызваны (по крайней мере когда мы судим правильно) предметами, возбуждающими некоторые движения в органах внешних чувств и при помощи нервов также и в мозгу, благодаря чему душа ощущает эти предметы. Когда мы видим свет свечи или слышим звук колокола, этот звук и этот свет являются двумя различными действиями, которые уже тем, что они производят двоякого рода движения в некоторых из наших нервов и посредством их – в мозгу, вызывают в душе два различных ощущения, относимые нами к предметам, которые мы считаем их причиной; таким образом, мы полагаем, что видим саму свечу и слышим колокол, а не думаем, что мы ощущаем только исходящие от них движения.

О восприятиях, относимых нами к нашему телу.

Восприятия, относимые нами к нашему телу или к каким-нибудь из его частей, суть восприятия голода, жажды и других наших естественных желаний; к ним можно прибавить боль, тепло и другие состояния (affections), воспринимаемые нами как состояния наших органов, а не внешних предметов. Так, мы можем в одно и то же время и при посредстве одних и тех же нервов чувствовать холод в своей руке и тепло от огня, к которому она подносится, или, наоборот, тепло в руке и холод воздуха, действию которого она подвергается.

Мы можем это чувствовать, хотя нет никакого различия между теми действиями, вследствие которых мы чувствуем тепло или холод в своей руке, и теми, вследствие которых мы ощущаем то, что вне нас, разве только то, что, когда одно из этих действий следует за другим, мы говорим, что первое уже в нас, а то, которое следует за ним, еще не в нас, а в предмете, который его вызывает.

О восприятиях, которые мы относим к нашей душе.

Восприятия, относимые только к душе, – это те, действие которых чувствуется как бы в самой душе и ближайшая причина которых обычно неизвестна. Таковы чувства

радости, гнева и тому подобные, вызываемые в нас предметами, оказывающими действие на наши нервы, а иногда также и другими причинами.

Хотя все наши восприятия, как относимые к внешним предметам, так и относимые к различным состояниям нашего тела, в действительности являются страстями в отношении нашей души, если брать слово «страсть» в самом широком его значении, однако словом «страсть» обычно обозначают только те из них, которые относятся к самой душе. Именно эти последние я и рассматриваю здесь, называя их страстями души.

Определение страстей души.

Установив, чем страсти души отличаются от всех других мыслей, я думаю, их можно в общем определить как восприятия, или ощущения, или душевные движения, которые относят в особенности к ней и которые вызываются, поддерживаются и усиливаются некоторым движением духов.

Страсти можно назвать восприятиями, если применить это слово для обозначения всех тех мыслей, которые не являются ни действиями души, ни ее желаниями. Но слово «восприятие» совершенно не подходит, если им обозначается ясно познаваемое, так как опыт показывает, что лучше всего познают страсти не те люди, которые волнуемы страстями больше всех, и что страсти относятся к числу тех восприятий, которые вследствие тесной связи души с телом становятся смутными и темными. Их можно также назвать чувствами, потому что они воспринимаются душой таким же образом, как и объекты внешних чувств, и так же познаются ею.

Но еще лучше назвать их волнениями души – не только потому, что так можно назвать все изменения, происходящие в душе, т. е. все ее различные мысли, но главным образом потому, что из всех видов присущих ей мыслей нет других, которые бы так же сильно волновали и потрясали ее, как страсти.

Местопребывание страстей – не в сердце.

Мнение тех, кто полагает, будто душа берет свои страсти в сердце, не заслуживает внимания, ибо оно основано только на том, что вследствие страстей в сердце чувствуется некоторое волнение. Легко заметить, что это волнение чувствуется как бы в сердце лишь благодаря небольшому нерву, который идет к нему от мозга, подобно тому как боль в ноге чувствуется благодаря нервам ноги, а звезды воспринимаются находящимися на небе лишь благодаря их свету и зрительным нервам. Следовательно, и нашей душе, чтобы чувствовать страсти, так же не нужно осуществлять свои функции непосредственно в сердце, как и находиться на небе, чтобы видеть звезды.

Каково главное действие страстей.

Необходимо отметить, что главное действие всех людских страстей заключается в том, что они побуждают и настраивают душу человека желать того, к чему эти страсти подготовляют его тело; так, чувство страха вызывает желание бежать, а чувство отваги – желание бороться; точно так же действуют и другие страсти.

Какова власть души над ее страстями.

Наши страсти также не могут быть вызваны непосредственно нашей волей. Равным образом от них нельзя освободиться просто усилием воли. То и другое можно сделать только косвенно, представляя вещи, обычно связанные со страстями, которые желательны, и исключающие нежелательные страсти.

Так, чтобы вызвать в себе отвагу и избавиться от страха, недостаточно только желать этого, а следует познакомиться с доводами, событиями или примерами, убеждающими, что опасность невелика, что всегда гораздо безопаснее защищаться, чем бежать, что победа приносит славу и радость, а бегство – только раскаяние, позор и тому подобное.

* * *

Как познается сила или слабость души и в чем заключается недостаток слабых душ.

Самыми сильными душами, несомненно, обладают те, в ком воля от природы может легче всего победить страсти и задержать сопровождающие их движения тела. Но есть такие люди, которые не могут испытать своей силы, потому что они не заставляют свою волю бороться ее собственным оружием, а применяют только то, которым снабжают ее некоторые страсти для сопротивления другим страстям. То, что я называю собственным оружием воли, суть твердые и определенные суждения о добре и зле, согласно которым она решила действовать в своей жизни.

Самые слабые души – те, воля которых не заставляет себя следовать определенным суждениям, а беспрерывно позволяет увлечь себя страстям, часто противоположным друг другу. Они попеременно перетягивают волю то на одну, то на другую сторону, заставляя ее бороться с собой, и ставят душу в самое жалкое положение, какое только может быть.

Так, когда страх представляет смерть крайним злом, от которого можно спастись только бегством, а с другой стороны, чувство собственного достоинства представляет позор этого бегства как зло худшее, чем смерть, то эти две страсти действуют на волю различно; она же, подчиняясь то одной, то другой, беспрерывно вступает в противоречие сама с собой и таким образом порабощает душу и делает ее несчастной.

Силы души без познания истины недостаточно.

Правда, на свете очень мало людей столь слабых и нерешительных, что у них нет других желаний, кроме тех, которые им предписывают страсти. У большинства же есть определенные суждения, которыми они руководствуются в ряде своих поступков. И хотя нередко эти суждения ложны и даже основаны на некоторых страстях, прежде победивших и обольстивших волю, однако, поскольку при отсутствии страстей, определивших эти суждения, воля продолжает следовать им, их можно рассматривать как ее собственное оружие и считать, что души бывают более сильными или более слабыми в зависимости от того, насколько твердо они могут следовать этим суждениям и сопротивляться новым страстям противоположного характера.

Однако есть большая разница между решениями, вытекающими из какого-нибудь ложного мнения, и решениями, основанными только на познании истины, потому что, если следовать последним, можно быть уверенным в том, что никогда не придется сожалеть или раскаиваться, а если следовать первым, то всегда появляется сожаление и раскаяние, когда в них обнаруживают заблуждение.

Шесть простых страстей

Каково назначение страстей и как можно их перечислить.

Предметы, действующие на чувства, вызывают в нас различные страсти не по причине имеющихся в них различий, а только по причине того, что они различным образом могут вредить нам либо приносить пользу или же вообще быть важными для нас. Назначение же всех страстей сводится к тому, что они настраивают душу желать того, что природа преподносит нам как полезное, и не менять своего желания, так же как движение духов, обыкновенно вызывающее страсти, располагает тело к движениям, служащим для достижения полезных вещей. Поэтому для того, чтобы перечислить страсти, следует только рассмотреть по порядку, сколькими различными способами, имеющими для нас значение, предмет может действовать на наши чувства. Я перечислю здесь все главные страсти в том порядке, в каком они могут быть таким образом обнаружены.

Порядок и перечисление страстей.

Удивление.

Если при первой встрече нас поражает какой-нибудь предмет и мы считаем его новым или весьма отличающимся от тех предметов, которые мы знали раньше, или от того, каким мы его представляем себе, то удивляемся ему и поражаемся. И так как это может случиться до того, как мы каким-либо образом узнаем, подходит ли нам этот предмет, то мне кажется, что удивление есть первая из всех страстей. Она не имеет противоположной себе, потому что, если в представляющемся нам предмете нет ничего поражающего нас, он нас совершенно не затрагивает и мы рассматриваем его без всякой страсти.

Уважение или пренебрежение, великодушие или гордость, смирение или низость.

К удивлению присоединяется уважение или пренебрежение в зависимости от того, чему мы удивляемся – значительности ли предмета или его ничтожности. Таким же образом мы можем уважать себя или пренебрегать собой; отсюда возникают страсти, а затем и свойства великодушия или гордости, смирения или низости.

Почитание и презрение.

Но если мы относимся с уважением или с пренебрежением к чему-либо другому, что рассматривается нами как свободная причина, от которой можно ожидать или добра, или зла, то из уважения рождается благоговение, а из простого пренебрежения – презрение.

Любовь и ненависть.

Все предыдущие страсти мы можем испытывать, не зная, является ли предмет, их вызвавший, хорошим или дурным. Но когда вещь представляется нам хорошей, т. е. подходящей для нас, это вызывает в нас любовь к ней; если же она представляется нам дурной или вредной – вызывает у нас ненависть.

Желание.

Этой же оценкой с точки зрения блага и зла определяются все другие страсти. Но для того чтобы расположить их по порядку, я кладу в основу деления время и, принимая во внимание, что они обращают нас скорее к будущему, чем к настоящему или прошедшему, начинаю с желания.

Ибо не только тогда, когда желают обладать благом, которым еще не обладают, или избежать зла, которое, по предположению, может случиться, но и тогда, когда стараются только сохранить или благо, или же отсутствие зла, эта страсть явно обращена к будущему.

Надежда, страх, ревность, уверенность, отчаяние.

Достаточно подумать, что можно обладать благом или избежать зла, чтобы этого пожелать. Но когда мы, кроме того, принимаем во внимание большую или малую вероятность достижения желаемого, тогда то, что представляет нам эту вероятность большой, вызывает в нас надежду, а то, что представляет ее малой, – страх, одним из видов которого является ревность.

Когда надежда достигает своего высшего предела, она изменяет свою природу и называется уже уверенностью; напротив, крайний страх становится отчаянием.

Нерешительность, мужество, смелость, соперничество, трусость, ужас.

Мы можем надеяться или бояться, от нас совершенно не зависит, произойдет ли то, чего мы ожидаем. Но когда оно представляется нам как от нас зависящее, может возникнуть затруднение при выборе средств или при его осуществлении. Из этого затруднения происходит нерешительность, располагающая нас к тому, чтобы размышлять и советоваться.

Нерешительности противополагается мужество, или смелость, одним из видов которой является соперничество. Трусость же противоположна мужеству, как страх или ужас – смелости.

Угрызения совести.

Если кто-нибудь отважился на какое-нибудь действие, прежде чем у него прошла нерешительность, это вызывает угрызения совести, относящиеся не к будущему, как предшествующие страсти, а к настоящему или к прошедшему.

Радость и печаль.

Сознание наличного блага вызывает в нас радость, а зла – печаль, когда это благо или зло представляется нам как относящееся к нам самим.

Насмешка, зависть, жалость.

Но когда благо и зло представляются нам относящимися к другим людям, мы считаем их заслуживающими или не заслуживающими этого. Если мы считаем их заслуживающими блага или зла, это не вызывает у нас никакой другой страсти, кроме радости, поскольку для нас является некоторым благом видеть, что все происходит как должно.

Разница здесь только в том, что радость, которая вызывается благом, – серьезная, в то время как радость, вызванная злом, сопровождается смехом или насмешкой. Но если мы считаем людей не заслуживающими блага или зла, то благо вызывает зависть, а зло – жалость, являющиеся видами печали.

Следует заметить, что переживания, относящиеся к наличному благу или злу, часто могут также относиться к тому, которое должно наступить, поскольку мнение, что оно наступит, представляет его как уже существующее.

Самоудовлетворенность и раскаяние.

Мы можем также рассматривать причину блага или зла как относящуюся к настоящему или к прошедшему. И добро, сделанное нами самими, дает нам внутреннее удовлетворение, которое является самой приятной из всех страстей, в то время как зло вызывает раскаяние – самую горькую страсть.

Благосклонность и признательность.

Добро, сделанное другими, становится причиной нашей благосклонности к ним, даже если это добро было сделано не нам; если же оно было сделано нам, то к благосклонности мы присоединяем признательность.

Негодование и гнев.

Точно так же зло, сделанное другими и совершенно к нам не относящееся, заставляет нас лишь негодовать, а если оно относится к нам, оно вызывает также и гнев.

Гордость и позор.

Более того, благо, которое у нас есть или было, соотнесенное с тем мнением, какое могут иметь о нем другие, вызывает в нас страсть гордости, а зло – страсть стыда.

Отвращение, сожаление, веселье.

Иногда постоянное благо вызывает скуку или отвращение, тогда как постоянство зла уменьшает печаль. Наконец, прошлое благо вызывает сожаление, т. е. вид печали, а прошлое зло – веселье, т. е. вид радости.

Почему перечисление этих страстей отличается от общепринятого.

Вот порядок, который кажется мне самым лучшим при перечислении страстей. Я знаю, что отступаю здесь от мнения всех тех, кто писал об этом до меня. Но для этого у

меня есть серьезные основания. Ибо те авторы составляли свой перечень, исходя из того, что в чувственной части души имеются два стремления, из которых одно они назвали вожделеющим, другое – гневным. А так как я не признаю, что в душе есть какое-нибудь различие частей, как уже сказано выше, то, по-моему, это деление ничего другого не обозначает, как только то, что у нее имеются две способности: способность желать и способность раздражаться; и так как у нее имеется также способность удивляться, любить, надеяться, бояться, как и принимать в себя любую другую страсть или производить действия, на которые эти страсти ее толкают, то я не знаю, почему они хотели отнести их либо к вожделению, либо к гневу.

Кроме того, их перечисление страстей совершенно не охватывает всех главных страстей, как это, полагаю, сделано у меня. Я говорю только о главных, потому что можно было бы различить много других, более частных, число которых бесконечно.

* * *

Есть только шесть первичных страстей.

Число простых и первичных страстей не очень велико, ибо, рассмотрев все те, которые я перечислил, легко заметить, что таких только шесть, а именно: удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль, все же прочие либо составлены некоторыми из этих шести, либо же являются их видами. Поэтому, чтобы их многочисленность не затрудняла читателей, я буду рассматривать здесь шесть первичных страстей по отдельности, а затем покажу, каким образом из них происходят все остальные.

Удивление. Его определение и причина.

Удивление возникает в душе тогда, когда какая-нибудь неожиданность заставляет ее внимательно рассматривать предметы, кажущиеся ей редкими и необычайными. Таким образом, эта страсть вызывается прежде всего имеющимся в мозгу впечатлением, которое представляет предмет как редкий и, следовательно, достойный особого внимания.

При этой страсти не происходит никакого изменения ни в сердце, ни в крови. Эта страсть имеет ту особенность, что она не сопровождается никакими изменениями в сердце и в крови, как это бывает при других страстях. Причина этого заключается в том, что, не имея своей целью ни блага, ни зла, а только познание предмета, вызвавшего удивление, эта страсть не связана ни с сердцем, ни с кровью, от которых зависит все благополучие тела, а только с мозгом, где находятся органы, служащие для познания.

В чем заключается сила удивления.

Это не мешает тому, чтобы удивление было достаточно сильным вследствие неожиданности, т. е. от внезапного и неожиданного появления впечатления, изменяющего движение духов; такая неожиданность свойственна именно этой страсти и отличает именно ее, так что, когда она встречается в других страстях – а она обычно встречается почти во всех страстях, усиливая их, – к ним присоединяется удивление. Сила же неожиданности зависит от двух причин, а именно от новизны и от того, что движение, вызванное неожиданностью, с самого начала проявляется во всей своей силе. Ибо несомненно, что такое движение производит более сильное действие, нежели те, которые, будучи сначала слабыми и усиливаясь лишь постепенно, легко могут изменить свое направление.

Несомненно также, что объекты чувств, если они новы, затрагивают мозг в определенных частях, в которых он обычно не затрагивается. Эти части более нежны, или менее устойчивы, чем те, которые огрубели от частого возбуждения; это и усиливает действие движений, вызываемых в них объектами чувств.

Это не покажется невероятным, если принять во внимание, что по той же причине наши ступни, привыкшие к достаточно грубому прикосновению земли вследствие тяжести

нашего тела, при ходьбе очень мало чувствуют это прикосновение, при щекотании же, более слабое и более нежное, оно почти невыносимо, потому что оно для нас необычно.

Для чего служат все эти страсти и чем они вредны.

Из всего сказанного выше легко понять, что все страсти полезны только в том отношении, что они укрепляют и удерживают в душе те мысли, которые следует сохранить и которые без этого могли бы легко исчезнуть. Точно так же все зло, какое могут причинить страсти, заключается в том, что они удерживают и сохраняют эти мысли дольше, чем это необходимо, либо удерживают и сохраняют и такие, на которых не следует сосредоточиваться.

Для чего служит, в частности, удивление.

В частности, об удивлении можно сказать, что оно полезно, так как благодаря ему мы узнаем и храним в памяти то, чего прежде не знали. Ибо мы удивляемся только тому, что кажется нам редким и необычайным, а такими могут показаться только те вещи, с которыми мы еще не знакомы, или те, которые отличаются от всего известного нам; из-за этой разницы их и называют необычайными.

Даже если вещь, которая была для нас неизвестна, впервые представляется нашему рассудку или нашим чувствам, мы не удерживаем ее в памяти, если идея этой вещи не укреплена в нашем мозгу какой-либо страстью или же сосредоточением рассудка, от которого воля требует особого внимания и особого размышления.

Другие страсти могут служить для того, чтобы обратить наше внимание на хорошее или дурное, но удивление вызывают только редкие вещи. Мы видим также, что те, у кого нет никакой природной склонности к этой страсти, обыкновенно очень невежественны.

В чем удивление может повредить, как можно восполнить его недостаток и как устранить его избыток.

Но гораздо чаще бывает так, что удивляются и поражаются тому, что лишь в малой степени заслуживает внимания или же совершенно его не заслуживает. Это может совершенно уничтожить или извратить навыки разума. Поэтому, хотя и хорошо от природы иметь некоторую склонность к этой страсти, ибо это располагает нас к приобретению знаний, мы все-таки должны стремиться, насколько возможно, освободиться от нее.

Недостаток этой страсти легко восполнить размышлением и сосредоточением внимания; к этому наша воля всегда может принудить наш разум, если мы считаем, что представляющаяся нам вещь того заслуживает. Нет никакого другого средства избавиться от чрезмерного удивления, как приобрести обширные познания и исследовать все то, что может показаться самым редким и странным.

Наиболее склонны к удивлению не самые тупые и не самые способные люди.

Хотя только глупые или тупые по природе своей не склонны к удивлению, все же нельзя сказать, чтобы к нему больше всех были склонны самые умные. В наибольшей мере к нему склонны те люди, которые, несмотря на то что у них достаточно здравого смысла, невысокого мнения о своих способностях.

Чрезмерное удивление может превратиться в привычку, если его не исправить.

Хотя эта страсть ослабляется благодаря жизненному опыту, потому что, чем больше нам встречается редких вещей, вызывающих удивление, тем больше мы привыкаем не удивляться им и думать, что все то, что может встретиться затем, будет самым обыкновенным. Однако, когда страсть удивления чрезмерна и когда вследствие этого обращают внимание только на внешний вид представляющихся предметов, не познавая их

никаким иным образом, она создает привычку, которая располагает душу к тому, чтобы точно так же обращать внимание на все другие представляющиеся ей предметы, лишь бы они казались ей хоть сколько-нибудь новыми.

Это и вызывает болезненное, слепое любопытство у тех, кто ищет редкостей только для того, чтобы удивляться им, а вовсе не для того, чтобы с ними знакомиться, ибо такие люди постепенно становятся столь жадными на удивление, что вещи, не имеющие никакой ценности, так же способны обратить на себя их внимание, как и вещи, к которым полезно стремиться.

** * **

Определение любви и ненависти.

Любовь есть волнение души, вызванное движением духов, которое побуждает душу по доброй воле связать себя с предметами, которые кажутся ей близкими, а ненависть есть волнение, вызванное духами и побуждающее душу отделиться от предметов, представляющихся ей вредными.

Я говорю, что эти волнения вызваны духами, чтобы отличить любовь и ненависть, которые являются страстями и зависят от тела, как от суждений, побуждающих душу по доброй воле соединиться с тем, что она считает хорошим, и отделиться от того, что она считает дурным, так и от волнений, вызываемых в душе этими суждениями.

Что значит по доброй воле соединиться или отделиться.

Впрочем, под словами «по доброй воле» я понимаю здесь не желание, представляющее собой особую страсть и относящееся к будущему, а согласие, в силу которого считают себя с данного момента как бы соединенными с тем, что любят. При этом воображают некое целое, одной частью которого считают себя, а другой – то, что любят. Наоборот, при ненависти себя самого рассматривают как целое, совершенно отделенное от того, к чему питают отвращение.

О различии, которое обыкновенно проводится между любовью-вожделением и любовью-благожелательностью.

Принято различать два вида любви, из которых один называется любовью-благожелательностью, побуждающей желать добра тому, кого любят, другой же называется любовью-вожделением, вызывающей желание обладать любимым предметом.

Но мне кажется, что это различие относится только к проявлениям любви, а не к ее сущности. Ведь как только кто-нибудь добровольно соединяется с каким-нибудь предметом, то, какова бы ни была природа этого предмета, любящий всегда проявляет к нему благожелательность, т. е. он и с ним охотно соединяет все, что считает для него подходящим.

Это одно из главных проявлений любви. А если считают за благо обладать предметом любви, или соединиться с ним не по доброй воле, а иным образом, то его желают, и это также одно из самых обычных проявлений любви.

Каким образом весьма различные страсти совпадают в том, что они имеют отношение к любви.

Нет необходимости различать столько же видов любви, сколько существует различных вещей, которые можно любить. Хотя, например, страсть самолюбивого человека к славе, страсть скупца к деньгам, пьяницы – к вину, насильника – к женщине, которую он хочет изнасиловать, порядочного человека – к своему другу или к возлюбленной, хорошего отца – к своим детям весьма отличны друг от друга, однако эти страсти совпадают постольку, поскольку они имеют отношение к любви. Но в четырех первых любовь направлена лишь на обладание предметами страстей, а не на сами предметы, к

которым чувствуют только вожделение, смешанное с другими особыми страстями.

Напротив, любовь, которую хороший отец питает к своим детям, настолько чиста, что отец ничего не желает получить от них, ему не нужно иных прав на них, кроме тех, какие он имеет, и он не желает быть связанным с ними еще ближе, чем он связан; рассматривая их как свое второе «я», он стремится к их благу как к своему собственному, и даже с еще большим рвением, потому что полагает, что он и они составляют одно целое, лучшей частью которого является не он; такой отец часто ставит интересы детей выше своих собственных и не боится погибнуть, чтобы их спасти.

Привязанность порядочных людей к своим друзьям имеет ту же природу, хотя она редко бывает столь совершенна; на нее очень походит их привязанность к возлюбленной, но она походит также и на любовь другого рода.

О различии, существующем между простой привязанностью, дружбой и благоговением.

Мне кажется, что с большим основанием можно различать любовь в зависимости от того, как оценивают то, что любят, по сравнению с самим собой. Если, например, предмет своей любви ценят меньше, чем самого себя, к нему испытывают простую привязанность, если же его ценят наравне с собой, это называется дружбой, а если его ценят больше самого себя, то такая страсть может быть названа благоговением. Так, можно иметь пристрастие к какому-нибудь цвету, птице, лошади, но в здравом уме питать дружеские чувства можно только к людям. Люди – столь естественный предмет этой страсти, что нет такого несовершенного человека, к которому нельзя было бы питать совершенных дружеских чувств при мысли, что сам любим этим человеком, и проявлять истинное благородство и великодушие.

Что же касается благоговения, то главным его предметом, без сомнения, является высшее божество, перед которым нельзя не благоговеть, если только познать его должным образом. Но благоговение можно питать также к своему государю, к своей стране, к городу, даже к частному лицу, если ценишь его значительно больше, чем самого себя. Различие же между этими тремя видами любви состоит главным образом в их проявлениях. Во всех трех случаях человек считает себя связанным и единым с любимой вещью и всегда бывает готов отказаться от меньшей части единого целого, чтобы сохранить другую. Поэтому при простой привязанности себя всегда ставят выше предмета этой привязанности, при благоговении же любимую вещь до такой степени предпочитают самому себе, что не боятся умереть ради того, чтобы ее сохранить. Примеры этого часто подавали те люди, которые шли на верную смерть, защищая своего государя или свой город, а иногда и частных лиц, которым они были преданны.

Нет стольких видов ненависти, сколько есть видов любви.

Хотя ненависть прямо противоположна любви, но она, однако, не имеет столько видов, потому что нет стольких различных видов зла, которого добровольно избегают, сколько есть видов добра, с которым желают быть связанными.

Удовольствие и отвращение.

Я нахожу только одно важное различие, одинаковое и в любви и в ненависти. Оно заключается в том, что предметы как любви, так и ненависти могут быть представлены душе внешними или же внутренними чувствами и нашим собственным разумом. Мы обычно называем благом или злом то, что наши внутренние чувства или наш разум заставляют нас считать свойственным или противным нашей природе, а прекрасным или безобразным – то, что представлено нам таким нашими внешними чувствами, главным образом зрением, которое важнее всех других.

Отсюда возникает два вида любви, а именно любовь к хорошему и любовь к прекрасному; последнюю можно назвать удовольствием, чтобы не смешивать ее с другим

видом любви, или с вожделением, которое часто называют любовью.

Таким же образом возникают два вида ненависти: один из них относится к дурным вещам, другой – к некрасивым; последний для отличия можно назвать ужасом или отвращением.

Но самое примечательное здесь то, что страсти удовольствия и ужаса обычно бывают более сильными, чем другие виды любви или ненависти, так как то, что вносится в душу чувствами, затрагивает ее сильнее, чем то, что представляет ей разум. Однако эти страсти обычно меньше всего отражают истину, так что из всех страстей они обманывают нас чаще всего и их следует больше всего остерегаться.

*** * ***

Определение желания.

Страсть желания есть возбуждение души, вызванное духами, которые настраивают душу желать в будущем того, что представляется ей подходящим. Желают не только блага, которого в настоящий момент нет, но также и сохранения того, которое имеется. Предметом желания бывает также и отсутствие зла – как того, которое уже есть, так и того, которое возможно в будущем.

Эта страсть не имеет себе противоположной.

Я хорошо знаю, что обычно в школьной философии страсть к благу, называемую желанием, противопоставляют страсти избежать зла, называемой отвращением. Но так как нет никакого блага, лишение которого не было бы злом, и никакого зла, рассматриваемого как нечто положительное, лишение которого не было бы благом, и так как, стремясь, например, к богатству, с необходимостью избегают бедности, избегая болезней, стремятся сохранить здоровье и т. д., то мне кажется, что стремление к благу всегда есть вместе с тем стремление избежать зла, которое ему противоположно.

Я замечаю здесь только ту разницу, что, когда стремятся к какому-нибудь благу, желание сопровождается любовью, а затем надеждой и радостью, в то время как желание избежать зла, противного этому благу, сопровождается ненавистью, страхом и печалью, вследствие чего люди считают его чем-то противным по отношению к ним самим.

Но если рассмотреть желание, когда оно в одно и то же время равно относится к какому-то благу, к которому стремятся, и к противоположному злу, которого избегают, станет совершенно очевидным, что то и другое желание составляет одна и та же страсть.

Каковы различные виды желания.

Гораздо больше оснований рассматривать в желании столько отдельных видов, сколько есть различных предметов, к которым стремятся. Так, например, любопытство, которое есть не что иное, как желание знать, весьма отличается от желания славы, а последнее – от желания мести и т. д. Но здесь достаточно знать, что видов желания столько же, сколько есть видов любви или ненависти, и что самые значительные и самые сильные из них те, которые порождаются удовольствием или отвращением.

Какое желание порождается отвращением.

Хотя, как уже говорилось, одно и то же желание связано со стремлением к благу и со стремлением избежать противного ему зла, желание, порождаемое удовольствием, тем не менее весьма отличается от того, которое порождается отвращением. Ибо удовольствие и отвращение, будучи действительно противоположными друг другу, не являются благом или злом, составляющим предмет этих желаний; это только два движения в душе, побуждающие ее стремиться к двум совершенно различным целям.

Именно, отвращение предназначено природой для того, чтобы представить душе

внезапную и неожиданную смерть, так что, хотя иногда одно только прикосновение червяка, шум колеблющегося листка или его тень вызывают ужас, при этом все-таки сначала появляется такое сильное душевное волнение, как если бы мы воочию увидели смертельную опасность.

Вследствие этого в душе внезапно возникает возбуждение, заставляющее ее прилагать все усилия, чтобы избежать столь явного зла. Этот вид желаний обычно называется бегством или отвращением.

Какой вид желаний порождается удовольствием.

Наоборот, удовольствие дано природой в особенности для того, чтобы представить наслаждение тем, что доставляет удовольствие, как величайшее из всех доступных человеку благ, вследствие чего этого наслаждения страстно желают. Правда, есть различные виды удовольствия, и желания, ими порождаемые, – не одинаковой силы; например, красота цветов побуждает нас только смотреть на них, а красота плодов – их есть.

Но самое главное желание вызывается воображаемым совершенством в человеке, который может стать как бы вторым «я».

Вместе с различием полов, которое природа установила и в людях, и в неразумных животных, она вложила в мозг известные впечатления, благодаря которым в определенном возрасте и в известное время люди считают себя ущербными и как бы являющимися только одной половиной того единого целого, второй половиной которого должно стать лицо другого пола; обладание этой половиной природа смутно представляет как величайшее из всех благ, какие только можно вообразить. И хотя человеку приходится встречаться со многими лицами другого пола, однако желания обладать одновременно многими не возникает, потому что природа не внушает необходимости более чем в одной половине.

Но когда в одном человеке замечают что-либо, что нравится больше того, что видят в других, тогда душа чувствует к одному этому человеку всю ту склонность, какую ей дала природа, чтобы она стремилась к благу, которое природа представляет ей как величайшее из всех доступных благ. И эта склонность или это желание, возникающие таким образом из удовольствия, называют любовью чаще, чем страсть любви, описанную выше. У нее бывают странные проявления, и именно она служит главным предметом для романистов и поэтов.

*** * ***

Определение радости.

Радость есть приятное волнение души, в коем заключается ее наслаждение благом, которое впечатления мозга представляют душе как ее собственное.

Я говорю, что в этом заключается наслаждение благом, так как в действительности душа не получает ничего другого от всех благ, которыми она обладает; и когда она не имеет от них никакой радости, можно сказать, что она наслаждается ими не больше, чем если бы она ими вовсе не обладала.

Я добавляю также, что это есть благо, которое впечатления мозга представляют душе как ее собственное, – для того чтобы не смешивать эту радость, которая является страстью, с чисто интеллектуальной радостью. Последняя возникает в душе только от деятельности самой души и является, можно сказать, приятным волнением, вызываемым в ней самой, в коем заключается ее наслаждение благом, которое разумение представляет ей как ее собственное.

Правда, в то время, когда душа соединена с телом, эта интеллектуальная радость почти всегда сопровождается другой радостью, которая является страстью. Ибо, как только наш рассудок замечает, что мы обладаем каким-то благом, хотя это благо может быть настолько отличным от всего относящегося к телу, что оно совершенно

невообразимо, воображение все-таки немедленно оставляет в мозгу некоторое впечатление, возбуждающее движение духов, которые вызывают страсть радости.

Определение печали.

Печаль – неприятная слабость, выражающая болезненное состояние, вызываемое в душе злом или недостатком, которые впечатления в мозгу представляют душе как относящиеся к ней самой. Бывает также интеллектуальная печаль, которая не является страстью, но почти всегда ею сопровождается.

Каковы причины этих двух страстей.

Когда интеллектуальная радость или печаль вызывают таким образом ту радость или печаль, которые являются страстями, причина их достаточно ясна. Из определений видно, что радость происходит от сознания обладания каким-нибудь благом, а печаль – от сознания наличия какого-то зла или какого-то недостатка.

Но часто случается, что человек чувствует себя печальным или веселым, не будучи в состоянии точно определить ни благо, ни зло, послужившее причиной этого состояния. Это бывает тогда, когда благо или зло оставляет свои впечатления в мозгу без вмешательства души – иногда оттого, что благо и зло относятся только к телу, иногда же оттого, что, хотя они относятся к душе, она считает их не благом и не злом, а чем-то другим, что оставляет в мозгу впечатление, связанное с благом или злом.

Каким образом эти страсти вызваны благом и злом, относящимися только к телу, и в чем состоят щекотка и боль.

Когда человек чувствует себя вполне здоровым, при более ясной, чем обыкновенно, погоде он находится в веселом настроении, зависящем не от какой-либо функции разума, а исключительно от впечатлений, которые движение духов оставляет в мозгу. Точно так же человек чувствует себя печальным, когда тело недомогает, хотя он еще не знает, отчего это происходит. Так, щекотка столь часто сопровождается весельем, а боль – печалью, что большинство людей совершенно не отличают одно от другого. Однако разница между ними так велика, что иногда можно с радостью чувствовать боль, а при щекотке испытывать неудовольствие.

Причина же, по которой щекотка обыкновенно вызывает веселье, следующая: все называемое щекоткой или приятным ощущением состоит в том, что объекты чувств вызывают в нервах некое движение, которое могло бы им повредить, если бы нервы не имели достаточной силы ему сопротивляться и если бы тело не было здорово. Это оставляет в мозгу впечатление, которое, будучи установлено природой для того, чтобы свидетельствовать о здоровье и крепости нервов, представляет душе такое состояние нервов как принадлежащее ей благо, поскольку она соединена с телом, и таким образом вызывает в ней веселье.

Почти по той же причине люди получают естественное удовольствие, испытывая страсти любого рода, даже печаль и гнев, когда эти страсти вызваны необычайными приключениями, происходящими на сцене, или другими подобными вещами, которые никоим образом не могут нам повредить и, трогая нашу душу, как бы щекочут ее.

Причина, по которой боль обычно вызывает печаль, заключается в том, что ощущение, называемое болью, происходит обыкновенно от какого-нибудь очень сильного действия, затрагивающего нервы. Нервы же предназначены природой для того, чтобы сообщать душе об опасности, угрожающей телу в результате этого действия, и о слабости тела, если оно не смогло оказать сопротивления; а опасность и слабость представляются душе как зло и всегда ей неприятны, за исключением тех случаев, когда они влекут за собой блага, которые для нее важнее причиняемого ей зла.

Каким образом страсти могут быть вызваны также благом и злом, которых душа не

замечает, хотя они относятся к ней, как, например, удовольствие, получаемое от риска или от воспоминания о прошлом зле.

Удовольствие, которое часто испытывают молодые люди, принимаясь за трудное дело или подвергаясь большим опасностям даже без всяких надежд на какую-нибудь выгоду или славу, связано с тем, что мысль о трудности этого предприятия оставляет в их мозгу впечатление, соединяющееся с тем, которое они могли бы образовать, думая, что это благо – чувствовать себя достаточно мужественными, достаточно удачливыми, ловкими или сильными для того, чтобы отважиться на такое.

Это и служит причиной удовольствия, получаемого в таких случаях молодыми людьми. А удовлетворение, которое испытывают старики при воспоминании о перенесенных ими бедствиях, связано с тем, что им представляется благом то, что они все же смогли это пережить.

*** * ***

О назначении пяти объясненных здесь страстей, поскольку они имеют отношение к телу.

После того как даны определения любви, ненависти, желания, радости и печали, нам осталось рассмотреть здесь только их назначение. В этом отношении следует заметить, что по установлению природы они все относятся к телу и даны душе лишь постольку, поскольку она связана с телом, так что их естественное назначение – побуждать душу способствовать тем действиям, которые могут послужить для сохранения тела или для его совершенствования.

В этом смысле печаль и радость суть две страсти, которые применяются первыми. Ибо душа получает непосредственное предупреждение о том, что вредно для тела, только благодаря испытываемому ею чувству боли, вызывающему в ней сначала страсть печали, а затем страсть ненависти к тому, что причиняет боль, и, наконец, желание избавиться от этой боли.

Равным образом душа получает непосредственное предупреждение о том, что полезно телу, только благодаря своего рода щекотке, которая, возбуждая в ней радость, порождает любовь к тому, что она считает причиной радости, а также и желание приобрести то, что может продлить эту радость или вызвать затем подобную ей.

Отсюда видно, что все пять страстей весьма полезны для тела и что печаль есть некоторым образом первая страсть: она более необходима, чем радость, ненависть и любовь, так как для нас важнее удаление вредных и опасных вещей, чем приобретение вещей, способствующих достижению какого-нибудь совершенства, без которого можно обойтись.

О недостатках страстей и о средствах для их исправления.

Но хотя такое назначение страстей самое естественное для них и хотя все неразумные животные проводят свою жизнь только в телесных движениях, подобных тем движениям, которые обычно сопровождают наши страсти, склоняющие нашу душу уступать им, тем не менее страсти не всегда приносят пользу, потому что есть много таких вещей, которые вредны для тела, но не вызывают сначала никакой печали и даже радуют человека, и таких, которые ему полезны, но сначала неприятны.

Кроме того, под влиянием страстей благо и зло, связанные с этими вещами, кажутся более значительными, чем они есть на самом деле; страсти побуждают нас добиваться одного и избегать другого с большим, чем следует, рвением.

На примере животных мы видим, как они вводятся в заблуждение приманкой и, избегая меньшего зла, спешат навстречу большему. Вот почему мы должны пользоваться опытом и разумом для того, чтобы уметь различать благо и зло и знать их настоящую цену, дабы не смешивать одного с другим и ничем не увлекаться сверх меры.

О назначении тех же страстей, поскольку они принадлежат душе, и прежде всего о любви.

Сказанного было бы достаточно, если бы у нас было одно только тело или же если бы оно считалось нашей лучшей частью, но, поскольку тело является нашей худшей частью, мы должны рассматривать страсти главным образом в их зависимости от души. И в этом смысле любовь и ненависть имеют своим источником познание и предшествуют радости и печали. Исключение составляет тот случай, когда они занимают место познания, видами которого они являются. И когда это познание истинно, т. е. когда вещи, которые оно побуждает нас любить, действительно хороши, а те, которые оно побуждает нас ненавидеть, действительно дурны, любовь несравненно лучше ненависти. Она не может быть чрезмерной и всегда вызывает радость.

Я говорю, что эта любовь прекрасна, потому что, приобщая нас к истинным благам, она совершенствует нас. Я говорю также, что она не становится чрезмерной, потому что самая исключительная любовь может только приобщить нас к своим благам в такой совершенной форме, что между любовью, которую мы особенно питаем к самим себе, и этой любовью не будет никакой разницы. А это, я считаю, никогда не может быть дурным.

Эта любовь необходимо сопровождается радостью, потому что она представляет нам любимый предмет как благо, нам принадлежащее.

О ненависти.

Напротив, ненависть не может быть столь малой, чтобы не вредить, и никогда не бывает без печали. Я говорю, что она не могла бы быть слишком малой, потому что ненависть к злу не побуждает нас ни к какому действию, к которому нас не побуждала бы еще сильнее любовь к противоположному ему благу, по крайней мере тогда, когда это благо и это зло достаточно хорошо известны.

Я признаю, что ненависть к злу, выражающаяся в печали, необходима для тела; но здесь я говорю только о той ненависти, которая происходит от более ясного познания и которую я отношу только к душе.

Я утверждаю также, что она никогда не бывает без печали, потому что зло только недостаток и не может рассматриваться без какого-нибудь реального носителя. В мире нет ничего реального, в чем не было бы хоть немного блага.

Следовательно, ненависть, ограждающая нас от какого-нибудь зла, тем самым ограждает нас от блага, с которым оно связано, а отсутствие этого блага, представляющееся нашей душе как ее недостаток, вызывает в ней печаль. Например, ненависть, ограждающая нас от чьих-либо дурных привычек, тем самым ограждает нас от общения с этим лицом, в котором мы могли бы найти какое-нибудь благо, лишение которого вызывает у нас недовольство. Так и во всех других случаях ненависти можно найти некоторый повод к печали.

О желании, радости и печали.

Когда желание основано на истинном познании, то очевидно, что оно не может быть дурным, лишь бы только оно не было чрезмерным и это познание им управляло. Очевидно также, что в отношении души радость не может не быть хорошей, а печаль – дурной, потому что в последней заключается вся неприятность, которую зло причиняет душе, а в первой – все наслаждение принадлежащим ей благом. Осмелюсь сказать, что, если бы мы вовсе не имели тела, мы не могли бы чрезмерно отдаваться любви и радости или чрезмерно избегать ненависти и печали. Но телесные движения, сопровождающие страсти, могут быть вредны для здоровья, когда они очень сильны, и, напротив, быть полезны, если они умеренны.

О радости и любви в сравнении с печалью и ненавистью.

Так как ненависть и печаль должны быть отвергнуты душою, даже когда им предшествует истинное познание, то от них тем более следует отказаться, если они связаны с ошибочным мнением. Но можно сомневаться в том, хороши или плохи любовь и радость, когда они столь же плохо обоснованы. И мне кажется, что если рассматривать, чем они сами по себе являются для души, то можно сказать, что, даже когда радость менее прочна, а любовь менее полезна, нежели тогда, когда они имеют лучшее основание, их тем не менее следует предпочесть печали и ненависти, так же плохо обоснованным. Так что в тех случаях, когда мы не можем избежать обмана, мы всегда более склонны к тем страстям, которые обращены к благу, нежели к тем, которые обращены ко злу, хотя бы и во избежание последнего. И часто ложная радость лучше, чем печаль, у которой действительно есть причина.

Но я боюсь сказать это о любви и ненависти, ибо, если ненависть оправданна, она ограждает нас только от носителя зла, от которого всегда следует ограждать себя, в то время как безосновательная любовь влечет нас к вещам, которые могут нам повредить или по меньшей мере не заслуживают того, чтобы мы относились к ним так, как относимся: это нас роняет и унижает.

*** * ***

О тех же самых страстях, поскольку они относятся к желанию.

Следует заметить, что все сказанное мною об этих четырех страстях имеет значение лишь в том случае, когда страсти рассматриваются только сами по себе и не побуждают нас к какому-либо действию.

Если же они возбуждают в нас желания, влияя таким образом на наши нравы, то очевидно, что страсти, возникшие на ложном основании, могут вредить, а страсти, возникшие на истинном основании, должны иметь положительное значение. И даже когда они плохо обоснованы, радость обыкновенно вреднее печали, потому что последняя, внушая мысль об осторожности и страхе, располагает к благоразумию, в то время как первая ведет к легкомыслию и безрассудству.

О желаниях, исполнение которых зависит только от нас.

Но так как эти страсти могут заставить нас действовать только через посредство возбуждаемых ими желаний, то нам необходимо особенно заботиться о том, чтобы управлять нашими желаниями; в этом-то и заключается основная польза морали. Как я сказал выше, желание всегда хорошо, когда оно основывается на истинном познании, и всегда дурно, когда оно основано на каком-нибудь заблуждении. И мне кажется, что ошибка, которую чаще всего допускают при определении желаний, заключается в том, что не различают как следует вещей, полностью зависящих от нас, и тех вещей, которые совершенно от нас не зависят.

В отношении вещей, зависящих только от нас, т. е. от нашего свободного решения, достаточно знать, что они хорошие, чтобы не желать их слишком страстно, потому что творить зависящее от нас добро – значит следовать добродетели, а слишком страстно желать добродетели, без сомнения, невозможно.

Кроме того, что желаемое нами подобным образом не может быть выполнено нами, поскольку оно зависит только от нас самих, мы получаем от него все то удовлетворение, которого ожидали. Ошибка же, которую при этом обычно совершают, заключается не в том, что желают слишком много, а в том, что желают слишком мало. Наилучшее средство против этого – по возможности освободить свой ум от всякого рода других, менее полезных желаний, а затем постараться ясно познать и внимательно рассмотреть благо, заключенное в том, чего следует желать.

О желаниях, которые зависят только от других причин; что такое случайность.

Не следует страстно желать вещей, кои от нас не зависят, даже если эти вещи прекрасны, не только потому, что их может не оказаться и это вызовет у нас огорчение, которое будет тем больше, чем сильнее мы их желали, но главным образом потому, что, завладевая нашими мыслями, они отвлекают нас от интереса к другим вещам, достижение которых зависит от нас.

Мы можем желать только того, что считаем каким-то образом возможным; а считать возможными вещи, совершенно от нас не зависящие, мы можем, не иначе как считая их зависящими от случайности, т. е. допуская, что они могут произойти и что прежде уже происходило нечто подобное. Но это мнение основано только на том, что мы не знаем всех причин, вызывающих то или иное следствие. Ибо, если какое-нибудь событие, которое мы считали зависящим от случайности, не происходит, это свидетельствует лишь о том, что какая-либо из причин, необходимых для того, чтобы оно произошло, отсутствует и что, следовательно, оно было абсолютно невозможным и никогда не происходило ничего подобного ему, т. е. и для этого последнего причина также отсутствовала. И если бы мы раньше обратили на это внимание, мы никогда не считали бы его возможным и, следовательно, не желали бы невозможного.

О желаниях, которые зависят от нас и от других.

Итак, надо целиком отвергнуть общепринятое мнение, что вне нас существует случай, который распоряжается вещами по своей прихоти, и признать, что все управляется божественным провидением, решение которого вечно, безошибочно и непреложно.

Мы должны знать: за исключением того, что само провидение пожелало поставить в зависимость от нашей свободной воли, с нами не происходит ничего, что не было бы необходимым и как бы предопределенным. Следовательно, мы не можем желать, чтобы что-нибудь произошло иначе. Но так как большая часть наших желаний относится к вещам, которые не зависят целиком ни от нас, ни от кого другого, мы должны в точности распознавать в этих вещах то, что зависит лишь от нас самих, чтобы только это было предметом наших желаний.

К тому же, хотя мы в таких случаях должны рассматривать успех дела как незыблемо предопределенный и не связывать с ним наших желаний, тем не менее мы можем обдумывать все, что позволяет более или менее надеяться на успех, чтобы руководить своими действиями.

Например, если у нас где-нибудь есть дело, мы можем отправиться туда двумя различными путями, из которых один обычно более безопасен, чем другой. Решение же провидения, быть может, таково, что если мы пойдем тем путем, который считаем более безопасным, то не избежим встречи с грабителями, тогда как другим путем мы могли бы пройти совершенно свободно. Но мы не должны вследствие этого относиться безразлично к выбору того или другого пути и успокаивать себя непреложностью решения провидения.

Разум желает, чтобы мы избрали дорогу, обычно наиболее безопасную, и наше желание должно быть осуществлено, когда мы последовали ею, какое бы несчастье с нами ни приключилось; ибо, поскольку это несчастье было неизбежно, у нас не было никакого основания желать от него избавиться – мы вправе лишь сделать все, что мог придумать наш разум, как мы, я полагаю, и сделали.

Если научиться отличать таким образом предопределение от случайности, то легко можно привыкнуть управлять своими желаниями, так что, поскольку их выполнение зависит только от нас, они всегда могут доставить нам полное удовлетворение.

*** * ***

О внутренних волнениях души.

Я прибавлю одно соображение, которое, как мне кажется, должно помочь нам

предотвратить любую неприятность, идущую от страстей. Как наше благо, так и наше зло зависят главным образом от внутренних волнений, вызываемых в душе ею же самою. Этим последние отличаются от страстей, зависящих всегда от какого-нибудь движения духов. И хотя волнения души часто связаны со страстями, имеющими с ними сходство, они часто могут встречаться и вместе с другими страстями и даже возникать из противоположных им страстей.

Например, иногда бывает, что супруг, оплакивающий смерть своей жены, почувствовал бы досаду, если бы она воскресла; может быть, его сердце сжимается от печали, вызванной похоронами, отсутствием человека, к общению с которым он привык; может быть, некоторые проблески бывшей любви или жалости вызывают у него искренние слезы, но все-таки он чувствует тайную радость в самой глубине своей души, волнение которой так сильно, что сопровождающие его печаль и слезы его не уменьшают.

Когда мы читаем о необыкновенных приключениях или видим их на сцене, это может вызвать у нас печаль, радость, любовь или ненависть и вообще любые страсти в зависимости от того, какие предметы представляются нашему воображению. Но мы вместе с тем испытываем удовольствие от возбужденного в нас чувства, и это удовольствие есть интеллектуальная радость, рождающаяся из печали точно так же, как и из всех других страстей.

Следовать добродетели – главное средство против всех страстей.

Внутренние волнения затрагивают нас сильнее, чем страсти, и имеют значительно больше власти над нами, чем последние, которые обнаруживаются вместе с ними, но от них отличаются. Для того чтобы душа нашла в себе силу бороться со всеми внешними тревогами, ей всегда необходимо иметь внутреннее удовлетворение, тогда они ей не только не повредят, но, наоборот, умножат радость жизни, и, преодолев тревоги, душа будет чувствовать свое совершенство. А для того чтобы наша душа была удовлетворена, она должна лишь неуклонно следовать стезей добродетели.

Всякий, кто живет так, что его совесть не может ни в чем его упрекнуть, делает то, что считает наилучшим; это и значит следовать стезей добродетели. Удовлетворение от сознания этого столь велико и каждый считает себя благодаря этому столь счастливым, что самый бурный натиск страстей не в состоянии возмутить его душевного покоя.

Более частные страсти

Об уважении и пренебрежении.

Рассмотрев шесть первичных страстей, представляющих собой как бы роды, видами которых являются все прочие, я укажу здесь вкратце на особенности каждой из этих прочих страстей; я буду держаться того порядка, следуя которому я перечислил их выше.

Две первые – уважение и пренебрежение. Хотя эти названия обыкновенно обозначают только бесстрастные мнения относительно ценности той или иной вещи, однако, поскольку из этих мнений часто возникают страсти, которым не дано особых наименований, я полагаю, что указанные названия могут быть отнесены также и к этим страстям.

Уважение, поскольку оно есть страсть, выражает собой склонность души представлять себе ценность того, что уважают. Эта склонность порождается особым движением духов, направляемых в мозг для укрепления соответствующих впечатлений. Пренебрежение же, наоборот, есть склонность души обращать внимание на низость или незначительность предмета, которым пренебрегают, порождаемая движением духов, укрепляющих идею этой незначительности.

Эти две страсти представляют собой только виды удивления.

Таким образом, эти две страсти только виды удивления, ибо, когда мы не удивляемся ни величию, ни незначительности предмета, мы не преувеличиваем и не преуменьшаем его значения, установленного разумом, так что в подобных случаях мы уважаем или же пренебрегаем без всякой страсти. И хотя уважение часто вызывается в нас любовью, а пренебрежение – ненавистью, это нельзя считать общим правилом; это объясняется только большим или меньшим стремлением рассматривать величие или незначительность предмета сообразно большей или меньшей к нему привязанности.

Можно уважать самого себя или пренебрегать собой.

Эти две страсти могут относиться к предметам всякого рода, но они имеют особое значение, когда мы относим их к самим себе, т. е. тогда, когда мы уважаем или презираем наше собственное достоинство.

По какой причине можно себя уважать.

Одно из основных требований мудрости предписывает каждому отдавать себе отчет, почему он должен уважать себя или пренебрегать собой.

Я постараюсь привести здесь свои соображения. Я вижу лишь одно основание, на котором покоится уважение к себе, – это наша свободная воля и наша власть над собственными желаниями. Ибо только действия, зависящие от нашей свободной воли, дают основание хвалить нас или порицать.

В чем состоит великодушие.

Я думаю, что истинное великодушие, позволяющее человеку уважать себя, заключается в следующем. Он сознает, что в действительности ему принадлежит только право распоряжаться своими собственными желаниями и что хвала и порицание зависят только от того, хорошо или плохо он пользуется этим правом.

Кроме того, такой человек чувствует в себе самом твердую и непреклонную решимость пользоваться этим правом как подобает, т. е. охотно браться за все, что он считает наилучшим, и оканчивать начатое; это и означает следовать стезей добродетели.

Что мешает пренебрегать другими.

У кого есть это сознание и чувство собственного достоинства, тот легко убедится, что каждый может найти в себе это чувство, потому что в нем нет ничего, что зависело бы от других. Люди, имеющие это чувство, никогда никем не пренебрегают; хотя они часто видят, что другие делают ошибки, обнаруживающие их слабость, они склонны скорее извинять их, нежели порицать, и приписывают эти ошибки скорее неведению, чем отсутствию доброй воли. Они не считают себя ниже тех, у кого больше земных благ, кому оказывают больше почестей, кто умнее, образованнее или красивее их и вообще превосходит их в каком-нибудь отношении.

Равным образом они не считают себя намного выше тех, кого они в свою очередь превосходят, потому что все это кажется им малозначительным в сравнении с доброй волей, за которую они себя и уважают и которую они в той или иной мере предполагают у каждого человека.

В чем состоит добродетельное смирение.

Таким образом, наиболее великодушные обыкновенно и наиболее смиренные, и добродетельное смирение состоит только в том, что мы размышляем о слабости нашей природы, об ошибках, которые мы когда-то сделали или способны еще сделать, о том, что эти ошибки не меньше ошибок других людей, и поэтому не ставим себя выше других и полагаем, что другие, имея, как и мы, свободную волю, также могут хорошо ею воспользоваться.

Каковы особенности великодушия и каким образом оно служит средством против всех ошибок и заблуждений, происходящих от страстей.

Все великодушные люди по природе своей склонны совершать великие дела, но в то же время они не берутся за то, к чему не чувствуют себя способными. И так как они считают, что нет ничего лучше, как делать добро другим, пренебрегая при этом своими собственными интересами, они всегда исключительно учтивы, приветливы и услужливы по отношению к любому человеку.

Вместе с тем они властвуют над своими страстями, в особенности над ревностью и завистью, так как все те вещи, приобретение которых от них не зависит, они считают не заслуживающими того, чтобы к ним стремиться. Они не питают ненависти к людям, потому что уважают всех, и не боятся людей, так как верят в их добродетель; им также незнаком гнев, потому что, считая малозначительным все, что зависит от других, они никогда не показывают своим врагам, что те могут им чем-нибудь повредить.

*** * ***

О надменности.

Все те, кто высокого мнения о себе по какой-то другой причине, какова бы она ни была, не великодушны, а надменны. Надменность всегда порок, и он тем значительнее, чем меньше у надменных людей оснований уважать себя. Самая порочная надменность та, для которой нет никаких причин. В этом случае надменный человек не думает, что обладает каким-либо достоинством, за которое его следует уважать, а надменен лишь потому, что вовсе не принимает во внимание достоинство и, воображая, будто слава есть только присвоение (usurpation), полагает, что большей славой пользуется тот, кто больше ее присвоил.

Этот порок столь бессмыслен и нелеп, что я едва ли поверил бы, что есть люди, которые в него впали, если бы не было незаслуженных похвал. Но лесть так распространена повсюду, что и самый порочный человек часто почитается за то, что не только не достойно никакой похвалы, а, напротив, заслуживает порицания; это дает повод даже самым невежественным и тупым людям становиться надменными.

Проявления надменности противоположны проявлениям великодушия.

Если человек испытывает уважение к самому себе не потому, что чувствует в себе желание всегда использовать на благо свою свободную волю – а из этого желания, как я уже сказал, происходит великодушие, – то такое самоуважение всегда порождает весьма предосудительную надменность, которая настолько отлична от истинного великодушия, что их проявления совершенно противоположны.

Все другие блага, как, например, ум, красота, богатство, почести и т. д., обычно ценятся высоко, потому что встречаются у немногих и по природе своей большей частью таковы, что не могут быть даны многим. Поэтому люди надменные стараются унизить всех других и, будучи рабами своих желаний, все время находятся под влиянием ненависти, зависти, ревности или гнева.

О порочном смирении.

Низость, или порочное смирение, заключается главным образом в том, что человек чувствует слабость или нерешительность и, как если бы он не пользовался в полной мере своей свободной волей, не может удержаться от поступков, которые, как он знает, вызовут у него впоследствии раскаяние. Такой человек не уверен в том, что он может самостоятельно существовать, и не в силах отказаться от вещей, приобретение которых зависит от других.

Таким образом, порочное смирение – совершенная противоположность великодушию,

и часто случается, что те, у кого самая низкая душа, – самые заносчивые и надменные, в то время как самые великодушные – самые скромные и самые смиренные.

У людей сильных и великодушных настроение не зависит от их благополучия или от происходящих с ними несчастий, тогда как людьми со слабой и низкой душой управляет случайность; благополучие служит для них не меньшим основанием для надменности, чем несчастье – для смирения. Часто мы видим, как они позорно унижаются перед теми, от кого ожидают себе какой-нибудь выгоды или же какого-либо зла, но в то же время они дерзко возносятся перед теми, от кого ничего не ожидают и кого не боятся.

Легко понять, что надменность и низость не только пороки, но и страсти, потому что вызываемое ими волнение хорошо заметно на внешности тех, кому случается внезапно возгордиться или почувствовать себя подавленным из-за какого-нибудь нового обстоятельства. А так как надменность и великодушие заключаются только в высоком мнении о самом себе и отличаются друг от друга только тем, что это мнение у надменного человека ни на чем не основано, а у великодушного – вполне справедливо, то и надменность и великодушие, как мне кажется, можно отнести к одной и той же страсти, которая вызывается движением, состоящим из движений удивления, радости и любви как к самому себе, так и к предмету своего уважения.

Напротив, движение, вызывающее смирение, добродетельное ли или же порочное, состоит из движений удивления, печали и любви к самому себе, смешанной с отвращением к своим недостаткам, заставляющим презирать себя. Все различие, какое я замечаю в этих движениях, заключается в том, что движение удивления имеет две особенности: во-первых, неожиданность делает его сильным с самого начала; во-вторых, это движение продолжается с той же силой. Первая особенность относится скорее к надменности и низости, чем к великодушию и добродетельному смирению; вторая, напротив, наблюдается скорее при великодушии и добродетельном смирении.

Причина этого заключается в том, что порок происходит обыкновенно от невежества и что чаще всего гордятся и принижают себя больше, чем следует, те люди, которые хуже всего знают себя самих. Ибо то, что происходит с ними впервые, поражает их, и, относя эту новизну на свой счет, уважают или презирают себя в зависимости от того, оценивают ли они происходящее в свою пользу или нет. Но так как нередко после того, как они чем-либо возгордились, они испытывают неудачи, их принижающие, движение страсти у них изменчиво.

Напротив, в великодушии нет ничего, что не было бы совместимо с добродетельным смирением, потому что тот, кто уважает себя, хорошо знает причины самоуважения. И все же можно сказать, что способность пользоваться свободой воли, дающая основание для высокой самооценки, и слабости обладающего этой способностью субъекта, не внушающие ему большого уважения к самому себе, вновь и вновь вызывают удивление.

Каким образом может быть достигнуто великодушие.

То, что обыкновенно называют добродетелями, собственно, привычки души, располагающие ее к определенным мыслям, так что привычки отличны от этих мыслей, но могут их вызвать и, наоборот, появиться под их влиянием.

Если чаще задумываться, с одной стороны, над тем, что такое свободная воля и сколь велики преимущества, связанные с твердой решимостью использовать ее на благо, а с другой – над тем, сколь пусты и напрасны тревоги, терзающие честолюбцев, то можно вызвать в себе страсть, а затем обрести добродетель благородства, которая служит как бы ключом ко всем остальным добродетелям и главным средством против отрицательного действия страстей.

Мне кажется, что это размышление вполне достойно того, чтобы обратить на него внимание.

*** * ***

О благоговении.

Благоговение, или почтение, есть склонность души не только уважать предмет почитания, но также и подчиняться ему и с известным опасением пытаться снискать себе его благосклонность. Таким образом, мы благоговеем только перед свободными причинами, которые, по нашему мнению, могут служить источником как блага, так и зла, при полной неизвестности, последует ли благо или зло. Любовь и обожание скорее, чем простое уважение, появляются у нас к тому, от чего мы ожидаем только блага, ненависть же – к тому, от чего мы ожидаем только зла. Если мы не считаем, что причина этого блага или зла совершенно свободна, мы не подчиняемся ей, чтобы снискать ее благосклонность.

Таким образом, когда язычники благоговели перед лесами, источниками или горами, то они почитали не просто эти мертвые вещи, а божества, которые, по их мнению, господствовали над ними.

О презрении.

То, что я называю презрением, есть склонность души пренебрегать свободной причиной; душа считает, что по своей природе эта причина могла бы быть источником и добра и зла, но она настолько слабее нас, что не может причинить нам ни того, ни другого; вызываемое ею движение духов состоит из тех движений, которые вызывают удивление и чувство безопасности, или смелость.

О назначении этих двух страстей.

Хорошее или дурное использование этих страстей определяет великодушие и слабость духа, или низость. Ибо чем более благороден и великодушен человек, тем более он склонен воздавать людям должное.

Напротив, те, у кого дух низменный и слабый, в высшей степени подвержены греху; иногда они испытывают почтение и страх к тому, что достойно лишь пренебрежения, иногда дерзко презирают то, что больше всего заслуживает почтения. Нередко они очень быстро переходят от крайнего безверия к суеверию и от суеверия к безверию, так что нет такого порока и такого безрассудства, на которые они не были бы способны.

О надежде и страхе.

Надежда – это склонность души убеждать себя в том, что желаемое сбудется. Эта склонность вызвана особым движением духов, а именно соединенными движениями радости и желания.

Страх же есть склонность души убеждать себя в том, что желаемое не сбудется. Следует заметить, что, хотя эти две страсти противоположны, тем не менее они могут появиться вместе, именно когда одновременно рассматривают различные доводы, из которых одни говорят в пользу исполнения желаний, другие же – против.

О чувстве безопасности и отчаянии.

Ни одна из страстей не сопровождает желание так, чтобы не оставалось места для другой. Ибо когда надежда так сильна, что совершенно изгоняет страх, она меняет свою природу и называется чувством безопасности или спокойной уверенностью. И если есть уверенность, что желаемое исполнится, то, хотя этого и продолжают желать, прекращается волнение, вызываемое страстью желания, заставлявшее с беспокойством добиваться осуществления желаемого.

Точно так же, когда страх доходит до таких пределов, что уже не оставляет места надежде, он превращается в отчаяние, и отчаяние, представляя желаемое как невозможное, совершенно заглушает желание, направленное только на то, что возможно.

О ревности.

Ревность есть вид страха, связанный с желанием сохранить за собой обладание каким-нибудь благом; она основывается не столько на силе доводов, убеждающих в том, что его можно потерять, сколько на его высокой оценке. Эта высокая оценка побуждает учитывать малейшие основания для подозрения, которые в данном случае превращаются в очень важные.

В каком отношении эта страсть может быть достойна уважения.

Так как надо в большей мере стремиться к тому, чтобы сохранить блага более значительные, нежели менее важные, то эта страсть может быть в некоторых случаях оправданной и достойной уважения.

Так, например, полководец, защищающий крепость большого значения, вправе относиться к этому ревностно, т. е. предвидеть все средства, которыми она может быть взята; честную женщину не порицают за ревностное отношение к своей чести, т. е. за то, что она не только остерегается дурно вести себя, но и старается не подавать даже малейших поводов к злословию.

В каком отношении она предосудительна.

Однако люди смеются над скупцом, когда он ревнив к своим сокровищам, когда не сводит с них глаз и не отходит от них из страха, что их украдут, ибо деньги не стоят того, чтобы их столь ревностно охраняли. Пренебрежительно относятся также к человеку, который ревнует свою жену, так как это свидетельствует о том, что он ее по-настоящему не любит и что он дурного мнения о себе или о ней.

Я говорю, что он ее по-настоящему не любит, потому что если бы он питал к ней настоящую любовь, то у него не было бы ни малейшей склонности не доверять ей. И, собственно говоря, он любит не ее, а только то благо, которое он видит в обладании ею. Он и не боялся бы потерять это благо, если бы не считал, что он этого не заслужил или что жена ему неверна. Одним словом, эта страсть связана только с подозрениями и недоверием, потому что ревность – это, собственно, только стремление избежать какого-нибудь зла, когда действительно есть причина его опасаться.

*** * ***

О нерешительности.

Нерешительность есть также вид страха; удерживая душу как бы в равновесии между многими возможными действиями, она является причиной того, что человек отказывается от всякого действия и, таким образом, имеет возможность выбора до принятия решения. В этом смысле нерешительность может иметь положительное значение. Но если она продолжается дольше, чем следует, и если на обдумывание тратится время, необходимое для действия, то эта страсть очень вредна.

Я утверждаю, что она является своего рода страхом, несмотря на то что она может иметь место, когда выбирают между несколькими вещами, ценность которых совершенно одинакова, и не испытывают перед ними никакого страха. Ибо этот вид нерешительности отмечается только тогда, когда предмет налицо, и не обусловлен каким-либо возбуждением духов. Поэтому нерешительность не может считаться страстью, если неуверенность усиливается только страхом ошибиться в выборе.

Но этот страх столь обычен и у некоторых лиц бывает до такой степени сильным, что часто, даже когда у них нет выбора и им надо принять или отвергнуть лишь что-то одно, он удерживает их от действий и принуждает бессмысленно искать чего-то другого.

Это и есть чрезмерная нерешительность, происходящая от сильного желания поступить правильно и из слабости разума, у которого нет понятий ясных и отчетливых, но много смутных. Вот почему средством против этой крайности является привычка составлять достоверные и определенные суждения обо всем, с чем мы сталкиваемся, и

уверенность в том, что мы всегда исполняем свой долг, когда делаем то, что представляется нам наилучшим, хотя, быть может, в данном случае мы и ошибаемся.

О мужестве и смелости.

Мужество, если оно – страсть, а не привычка или природная склонность, есть известный пыл, или возбуждение, настраивающее душу на решительное осуществление задуманного предприятия независимо от его характера.

Смелость же – это вид мужества, располагающий душу к осуществлению наиболее опасных предприятий.

О соперничестве.

Соперничество есть также вид мужества, но только в другом смысле. Мужество можно рассматривать как род, который делится, с одной стороны, на столько видов, сколько имеется у него различных объектов, и, с другой стороны, на столько видов, сколько у него различных причин.

Смелость есть вид мужества в первом смысле, соперничество – во втором. Последнее не что иное, как пыл, заставляющий душу взяться за то, что она надеется выполнить по примеру других. Таким образом, это вид мужества, внешней причиной которого служит пример.

Я говорю «внешняя причина», потому что помимо нее у человека всегда должна быть внутренняя причина; последняя заключается в предрасположении тела к тому, чтобы желание и надежда направляли кровь к сердцу с такой силой, что ни страх, ни отчаяние не могли бы этому помешать.

Каким образом смелость зависит от надежды.

Несмотря на то что объект отваги – трудность, которой обыкновенно сопутствуют страх или даже отчаяние, так что больше всего отваги и мужества проявляют в самых опасных и самых отчаянных предприятиях, тем не менее, для того чтобы решительно противостоять встречающимся трудностям, надо иметь надежду или даже быть уверенным в том, что предполагаемая цель осуществится. Но эта цель отличается от объекта смелости, ибо нельзя быть уверенным и отчаиваться в одном и том же деле в одно и то же время.

О трусости и страхе.

Трусость прямо противоположна мужеству; слабость или равнодушие мешают душе исполнить то, что она осуществила бы, если бы была свободна от этой страсти. А страх или ужас, которые противоположны отваге, нельзя считать только равнодушием; они представляют собой также смущение и изумление души, лишающие ее возможности противостоять приближающемуся злу.

О назначении трусости.

Я не могу убедить себя в том, что природа дала людям какую-нибудь страсть, которая всегда порочна и не имеет никакого хорошего и достойного назначения; однако мне очень трудно догадаться, для какой цели могут служить две последние страсти. Мне только кажется, что у трусости есть известное назначение – она избавляет от трудов, которые человек мог бы взять на себя, внимая правдоподобным доводам, если бы другие, более верные доводы, показывающие их бесполезность, не вызвали этой страсти.

Обычно же трусость очень вредна, потому что она отвращает волю от полезных действий. И так как трусость происходит только от недостатка надежды или желания, то надо лишь укреплять в себе эти две страсти, для того чтобы преодолеть трусость.

О назначении страха.

Что касается страха или ужаса, то я не вижу, чтобы он мог когда-нибудь быть

похвальным или полезным. Страх – это не какая-то особая страсть, а только крайняя степень трусости, изумления и боязни, всегда порочная, так же как смелость есть крайняя степень мужества, которая всегда хороша, если только поставлена благая цель.

Так как главная причина страха есть неожиданность, то лучшее средство для того, чтобы от него избавиться, – предусмотрительность и умение приготовиться ко всяким случайностям, которые могут вызвать страх.

*** * ***

Об угрызениях совести.

Угрызения совести – это вид печали, происходящий от сомнения, хорошо ли то дело, которое совершается или уже совершено. Эти угрызения необходимо предполагают сомнения. Ибо, если бы у человека была полная уверенность в том, что он поступает дурно, он воздержался бы от такого поступка, поскольку воля обращена только на то, что имеет хотя бы некоторую видимость блага. Если бы была уверенность в том, что дурной поступок уже совершен, то появилось бы раскаяние, а не только угрызения совести.

Назначение же этой страсти заключается в том, что она заставляет проверять себя, хорош ли тот поступок, в котором сомневаются, чтобы не совершить его в другой раз, если нет уверенности в том, что он хорош. Но так как угрызения совести предполагают зло, то лучше было бы, если бы для них вообще не было причин; их можно было бы предупредить теми же самыми средствами, с помощью которых можно избавиться от нерешительности.

О насмешке.

Осмеяние, или насмешка, есть вид радости, смешанный с ненавистью; причина его та, что в каком-нибудь человеке замечают незначительное зло и этого человека считают заслуживающим его. Ненавидя это зло, радуются тому, что находят его в том, кого считают заслуживающим этого зла. И если это происходит внезапно, от удивления разражаются смехом – в соответствии с тем, что было сказано о природе смеха.

Но зло, вызвавшее насмешку, должно быть незначительным, потому что если оно велико, то не могут думать, чтобы тот, кого оно постигло, заслуживал его, если только этот человек не обладает весьма дурным нравом или если к нему не относятся с большой ненавистью.

Почему люди наименее совершенные обыкновенно бывают самыми большими насмешниками.

Мы видим, что те, кто обладает наиболее явными недостатками, например хромые, кривые, горбатые, или те, кто опозорен, обнаруживают особенную склонность к насмешке. Ибо, желая видеть и других такими же обиженными, как они сами, эти люди радуются несчастью других и считают их заслуживающими этого несчастья.

О назначении шутки.

Что же касается скромной шутки, с пользой порицающей пороки и представляющей их в смешном виде, но без осмеяния и без ненависти к людям, то это не страсть, а определенное свойство порядочного человека, в котором проявляется веселость его нрава и спокойствие его души. Это признак добродетели, а часто и остроумия, выражающегося в умении придать забавный вид тому, что осмеивается.

О назначении смеха и шутки.

Нет ничего непорядочного в смехе, когда слышат шутки других; эти шутки могут быть даже такими, что только опечаленный человек не станет смеяться. Но когда шутишь сам, было бы приличнее воздержаться от смеха, чтобы не казаться удивленным

тем, что рассказываешь сам, и не удивляться собственному остроумию. Тогда у слушателей будет более сильное впечатление.

О зависти.

То, что вообще называется завистью, есть порок, представляющий собой природную извращенность, заставляющую некоторых людей досадовать при виде блага, выпавшего на долю других. Но этим словом я пользуюсь для обозначения страсти, которая не всегда порочна.

Зависть, поскольку она есть страсть, представляет собой вид печали, смешанной с ненавистью, которую испытывают, когда видят какое-либо благо у тех, кого считают недостойными этого блага. Но думать так мы вправе только о случайных благах, ибо что касается душевных и даже телесных благ, то, поскольку ими обладают от рождения, их достоин всякий, кто получил их, прежде чем стал способен сделать какое бы то ни было зло.

Каким образом она может быть справедливой или несправедливой.

Но если судьба наделяет кого-нибудь благами, которых он действительно недостоин, и если зависть пробуждается в нас только потому, что, питая естественную любовь к справедливости, мы досадуем на то, что она не была соблюдена при распределении этих благ, то эту зависть можно извинить, особенно если благо, которому завидуют у других, такого рода, что в их руках оно может обернуться злом, например если этим благом является какая-нибудь должность или служба, при исполнении которой они могут дурно поступать.

Даже если для себя желают того же блага и обладанию этим благом поставлены препятствия, потому что оно находится у других, менее достойных, зависть все же извинительна, если только злоба относится лишь к несправедливому распределению благ, которым завидуют, а не к тем, кто ими обладает или их распределяет.

Но очень мало таких справедливых и великодушных людей, которые не питали бы ненависти к получившим какое-либо благо, которое нельзя распределить среди многих и которого они и сами желали, хотя те, кто его получил, столь же или даже в большей мере достойны этого блага.

Обычно больше всего завидуют славе. Ибо хотя слава других не мешает нам стремиться к славе, однако она делает славу менее доступной и увеличивает ее цену.

*** * ***

О жалости.

Жалость есть вид печали, смешанный с любовью или с доброжелательностью к тем, кто переживает какое-нибудь незаслуженное горе. Таким образом, она противоположна и зависти, так как у нее другой объект, и насмешке, потому что в последнем случае совершенно иначе относятся к чужой беде.

Кто наиболее жалостлив.

Те, кто чувствует себя очень слабым и подверженным превратностям судьбы, кажется, более других склонны к этой страсти, поскольку они представляют себе, что несчастье, случившееся с другими, может постигнуть и их самих. Таким образом, они побуждаются к жалости скорее любовью к самим себе, чем любовью к другим.

Почему самые великодушные испытывают эту страсть.

Тем не менее самые великодушные и самые сильные духом люди, которые не боятся никакого зла и никаких случайностей, не лишены сострадания, когда видят слабость других и слышат их жалобы, ибо великодушие предполагает доброжелательность к каждому.

Но печаль, связанная с этой жалостью, не горька; подобно печали, которую вызывают трагические происшествия на сцене, эта печаль больше внешняя, чем внутренняя, больше выражается в чувстве, чем в самой душе; человек, однако, всегда с удовлетворением думает о том, что он выполняет долг сострадания.

В отношении жалости можно заметить одно различие: заурядный человек сочувствует тем, кто больше жалуется, потому что думает, что горе тех, кто жалуется, очень велико, в то время как главный объект жалости великодушных людей – слабость тех, от кого они слышат жалобы, ибо они считают, что нет большего зла, чем трусость тех, кто не может стойко переносить беду. И хотя они ненавидят пороки, они не чувствуют ненависти к тем, кто подвержен этим порокам, а питают к ним только жалость.

Кто не испытывает этой страсти.

К жалости нечувствительны только лукавые и завистливые души, ненавидящие по природе своей всех людей, а также люди чрезвычайно грубые и настолько ослепленные удачей или доведенные неудачей до такой степени отчаяния, что они не способны представить себе, чтобы с ними случилось какое-либо несчастье.

О самоудовлетворенности.

Удовлетворение, постоянно испытываемое теми, кто неуклонно идет стезей добродетели, есть привычка их души, называемая спокойствием или спокойной совестью. Удовлетворение же, испытываемое теми, кто только что совершил хороший поступок, есть страсть, т. е. вид радости, которую я считаю самой приятной из всех, потому что причина ее целиком зависит от нас.

Однако если для самоудовлетворенности нет основании, т. е. если действия, доставляющие человеку большое удовлетворение, не имеют серьезного значения или даже порочны, то такая удовлетворенность смешна и порождает только надменность и дерзкое высокомерие. Это можно заметить в особенности у тех людей, которые считают себя благочестивыми, а на самом деле являются только ханжами и пустосвятами; только потому, что они часто посещают церковь, усиленно читают молитвы, носят короткие волосы, часто говеют, подают милостыню, они считают себя исключительно совершенными и столь угодными Богу, что они не могли бы сделать ничего, что не понравилось бы ему.

О раскаянии.

Раскаяние прямо противоположно самоудовлетворенности; это вид печали, происходящий от сознания того, что мы совершили какой-то дурной поступок; оно очень горько, потому что причина его зависит только от нас. Но это не мешает ему быть весьма полезным, когда поступок, в котором мы раскаиваемся, действительно дурен и когда мы ясно сознаем это, что побуждает нас в следующий раз поступать лучше.

Но часто бывает, что слабые духом раскаиваются в совершенных ими поступках, не зная определенно, дурны их поступки или нет; они приходят к убеждению, что совершили дурной поступок, только потому, что боятся этого, и, если бы они сделали противоположное, они бы точно так же раскаивались. Это несовершенство достойно сожаления. Средство против него то же самое, что и против нерешительности.

*** * ***

О благосклонности.

Благосклонность есть, собственно, желание блага тому, к кому мы расположены; но этим словом я пользуюсь только для того, чтобы обозначить такое расположение, которое вызвано каким-либо хорошим поступком того, к кому оно относится; ибо мы естественно склонны любить тех, кто совершает поступки, которые мы считаем

хорошими, даже если мы сами не получаем от этого никакого блага.

Благосклонность в этом значении есть вид любви, а не желания, хотя ее всегда сопровождает желание добра тому, к кому питают благосклонность. Она обыкновенно связана с жалостью, потому что беды, постигающие несчастных, заставляют нас больше задумываться над их заслугами.

О признательности.

Признательность также вид любви, вызванный в нас каким-нибудь действием другого человека, который тем самым, как мы считаем, сделал нам какое-нибудь добро или по крайней мере имел намерение его сделать.

Таким образом, эта страсть имеет то же содержание, что и благосклонность; сверх того, она основывается на действии, которое касается нас и за которое мы хотим отплатить. Вот почему признательность гораздо сильнее выражается у людей хоть сколько-нибудь благородных и великодушных.

О неблагодарности.

Неблагодарность – не страсть, потому что природа не дала нам никакого движения духов, ее вызывающих; она лишь порок, прямо противоположный признательности, поскольку последняя всегда является добродетелью и именно узами признательности в значительной мере связывается человеческое общество.

Вот почему этот порок мы всегда замечаем либо у людей грубых и напыщенных, думающих, что они имеют право на все; либо у людей ограниченных, которые никогда не задумываются над теми благодеяниями, которые им оказывают; либо у людей слабых и низких, которые, чувствуя свою слабость и свою нужду, унижаясь, прибегают к помощи других, а получив ее, ненавидят тех, от кого ее получают, потому что, не имея желания отплатить им добром или отчаявшись в том, что у них есть такая возможность, и считая, что все столь же расчетливы, как и они сами, и что никто ничего иначе не делает, как только в надежде на вознаграждение, они думают, что обманули своих благодетелей.

О негодовании.

Негодование – вид ненависти или отвращения, естественно испытываемый к тем, кто причинил нам какое-нибудь зло, каково бы оно ни было. Эту страсть часто смешивают с завистью или с жалостью, но все-таки у нее совершенно другой объект, потому что негодуют обыкновенно на тех, кто делает добро или причиняет зло лицам, этого не заслуживающим; завидуют же тем, кто получает незаслуженное благо, а жалеют тех, кто страдает от незаслуженного зла.

Конечно, обладать благом, которого данное лицо недостойно, – значит до известной степени причинять зло. Возможно, по этой причине Аристотель, а вслед за ним и другие, считая, что зависть всегда есть порок, назвали ту зависть, которая не порочна, словом «негодование».

Почему негодование иногда связано с жалостью, а иногда с насмешкой.

Причинить зло – значит в некотором смысле претерпеть от него; вот почему у некоторых негодование соединяется с жалостью, а у других – с насмешкою в зависимости от того, расположены ли они к тем, кто совершил ошибку.

Негодование часто сопровождается удивлением и совместимо с радостью.

Негодование часто сопровождается удивлением, ибо мы обыкновенно предполагаем, что все произойдет так, как должно, т. е. наилучшим, по нашему разумению, образом. Вот почему, когда события происходят иначе, это для нас неожиданно и этому мы удивляемся.

Негодование также совместимо с радостью, хотя обычно его сопровождает печаль. Ибо когда мы видим, что зло, которого мы не заслуживаем, не может нам повредить, и

когда мы считаем, что сами не желали бы сделать ничего подобного, то это доставляет нам некоторое удовольствие, и возможно, что оно и является одной из причин смеха, иногда сопровождающего эту страсть.

О его назначении.

Впрочем, негодование отмечается значительно чаще у тех, кто хочет казаться добродетельным, чем у тех, кто является таковым на самом деле. Ибо хотя те, кто любит добродетель, не могут видеть без некоторого отвращения пороки других, но их приводят в негодование только самые большие или необычайные пороки.

Грустно и тяжело сильно негодовать по поводу вещей малозначительных; несправедливо негодовать на то, что вовсе не заслуживает порицания.

*** * ***

О гневе.

Гнев есть вид ненависти или отвращения, который мы питаем к причинившим некоторое зло или пытавшимся повредить не кому бы то ни было, а именно нам. Таким образом, в гневе есть все то же, что и в негодовании, но, кроме того, он зависит от действия, которое касается нас самих и за которое мы хотим отомстить. Это желание отомстить почти всегда сопровождает гнев и прямо противоположно признательности, так же как негодование – благосклонности.

Гнев несравненно сильнее других страстей, потому что с ним связано настойчивое желание уничтожить источник вреда и отомстить.

Почему надо меньше бояться тех, кого гнев заставляет краснеть, чем тех, кого он заставляет бледнеть.

Внешние признаки этой страсти различны в зависимости от различного темперамента людей и других страстей, которые вызывают гнев или сопровождают его. Так, одни люди в гневе бледнеют, другие дрожат, а некоторые краснеют или даже плачут.

Обыкновенно считается, что надо больше бояться гнева тех, кто бледнеет, нежели гнева тех, кто краснеет. Причина этого заключается в том, что когда люди хотят или могут отомстить только гримасой и словами, то у них с самого начала возбуждения проявляется весь жар и вся сила волнения, которая и приводит к тому, что они краснеют; а иногда раскаяние и жалость к самому себе при невозможности отомстить вызывают слезы.

Наоборот, те, кто владеет собой и решается на большую месть, становятся печальными, так как считают себя обязанными к мести за те поступки, которые вызвали их гнев; у них также иногда бывает страх перед тем злом, которое может произойти от принятого ими решения, почему они и бледнеют, чувствуют холод и дрожат. Но, приступая затем к исполнению задуманной мести, они распаляются тем сильнее, чем холоднее они были вначале, подобно тому как лихорадка, начинающаяся ознобом, обычно бывает особенно сильна.

Есть два вида гнева, и первому виду наиболее подвержены самые добрые люди.

Это указывает нам на то, что следует различать два вида гнева: первый проявляется очень быстро и заметно сказывается на внешнем облике человека, но тем не менее он имеет лишь незначительную силу и легко укрощается; второй сразу так резко не выступает, но больше действует на сердце и имеет опасные последствия.

Очень добрые и очень любящие люди склонны к первому виду гнева, потому что он зависит не от сильной ненависти, а от внезапного отвращения, охватывающего людей. Имея склонность думать, что все должно идти по их плану, эти люди удивляются и обижаются, если события происходят иначе, причем часто даже в тех случаях, когда дело

их самих не касается, так как, питая к кому-нибудь привязанность, они принимают горячее участие в его делах не меньше, чем в своих собственных. И то, что у других вызвало бы негодование, у них вызывает гнев. Так как склонность к любви сосредоточивает у них в сердце много теплоты и много крови, то в связи с появляющимся отвращением в кровь поступает достаточно желчи, чтобы вызвать сильное волнение в крови. Но это волнение продолжается недолго, потому что сильное удивление непродолжительно; и как только для них становится ясным, что причина, вызвавшая у них гнев, не должна была так сильно их волновать, они чувствуют раскаяние.

Другой вид гнева, в котором преобладают ненависть и печаль, не имеет сначала таких явных признаков, если не считать бледности лица; однако сила его постепенно увеличивается под влиянием возбуждения, вызываемого в крови страстным желанием мести. Кровь, смешавшись с желчью, направляющейся к сердцу из нижней части печени и из селезенки, вызывает в нем сильный и резкий жар. И так же как самую большую признательность испытывают самые великодушные люди, гнев этого рода чаще всего овладевает самыми надменными, низкими и слабыми людьми, ибо оскорбления кажутся им тем сильнее, чем выше гордость побуждает их ценить себя и те блага, которые они теряют; последние они ценят тем выше, чем низменнее и слабее их души, потому что эти блага зависят от других.

Великодушие служит средством против крайностей гнева.

Впрочем, хотя эта страсть полезна для того, чтобы мы не давали себя в обиду, однако нет ни одной другой страсти, крайностей которой следовало бы избегать более старательно, чем этой, потому что, мешая правильному суждению, она часто становится причиной ошибок, в которых впоследствии приходится раскаиваться; иногда же эти крайности не позволяют подобающим образом ответить на оскорбление, что было бы возможно при меньшем волнении.

Но так как крайности гнева имеют своим источником гордость, то, я думаю, самым лучшим средством против них является великодушие, ибо великодушный человек не придает значения тем благам, которых его можно лишить и, напротив, высоко ценит свободу и полную власть над самим собою, что утрачивается, если он чувствует себя оскорбленным; он отвечает на оскорбление только презрением, в крайнем случае негодованием, в то время как другие считают себя оскорбленными.

*** * ***

О гордости.

Под гордостью я понимаю вид радости, основанный на любви к самому себе и имеющий своим источником предположение похвалы или надежду на нее. Тем самым гордость отличается от внутреннего удовлетворения, которое испытывают, когда сознают, что совершили хороший поступок; ведь иногда людей хвалят вовсе не за то, что они считают добрыми делами, и порицают за то, что считается наилучшим поступком.

Но обе эти страсти представляют собой два вида уважения к самому себе и два вида радости, ибо уважение других дает повод уважать самого себя.

О стыде.

Стыд, напротив, есть вид печали, также основанный на любви к самому себе и происходящий от страха перед порицанием. Стыд, кроме того, есть вид скромности или униженности и неуверенности в себе. Ибо, когда человек настолько уважает себя, что не может себе представить, чтобы кто-либо стал питать к нему презрение, устыдить его нелегко.

О назначении этих двух страстей.

Гордость и стыд имеют одинаковое назначение: они ведут нас к добродетели: гордость – через надежду, стыд – через страх. Необходимо только правильно оценивать то, что действительно заслуживает порицания или похвалы, чтобы не стыдиться своих добрых дел и не кичиться своими пороками, как это часто бывает. Но нельзя, подобно древнегреческим киникам, совершенно отрешаться от этих страстей. Хотя люди вообще рассуждают очень плохо, но, поскольку мы не можем жить без них и для нас важно, чтобы они нас уважали в том, что касается внешней стороны наших поступков, мы часто должны считаться с их мнениями больше, чем с своими собственными.

О бесстыдстве.

Бесстыдство, или наглость, есть пренебрежение стыдом, а часто и гордостью и не может быть страстью, потому что в нас нет особых вызывающих ее движение духов; этот порок противоположен стыду и гордости, поскольку гордость и стыд – страсти, заслуживающие одобрения, подобно тому как неблагодарность противоположна признательности, а жестокость – милосердию.

Наглыми становятся оттого, что неоднократно подвергались тяжелым оскорблениям. В молодости каждый считает похвалу благом, а бесчестье – злом, имеющим в жизни более серьезное значение, чем это может казаться на первый взгляд. Испытав в юности несколько чувствительных оскорблений, человек считает себя обесчещенным и всеми презираемым.

Поэтому те, кто критерием добра и зла считает свое физическое благополучие, видя, что эти оскорбления не помешали им сохранить это благополучие, а иногда даже содействовали ему, становятся наглыми. Они освобождаются от многих обязанностей, налагаемых честью, и, если за его несчастьем следует потеря благ, находятся милосердные люди, которые им помогают.

Об отвращении.

Отвращение – вид печали, происходящий от той же самой причины, которая прежде вызывала радость. Ибо мы так устроены, что вещи, которыми мы пользуемся, хороши для нас только в известное время, а затем становятся неприятными.

Это заметно главным образом в нашем отношении к питью и еде, которые полезны только тогда, когда есть аппетит, и вредны, когда он отсутствует; а так как напитки и пища в этом случае перестают быть приятными на вкус, то эта страсть была названа отвращением.

О сожалении.

Сожаление есть также вид печали, приобретающий особую остроту, потому что он всегда связан с некоторым отчаянием и воспоминанием об удовольствии, которое мы получили, наслаждаясь какой-либо вещью. Ибо мы сожалеем лишь о благах, которыми мы обладали и которые мы впоследствии утратили без надежды на их возвращение.

О веселье.

Наконец, то, что я называю весельем, есть вид радости; особенность этой радости в том, что она усиливается при воспоминаниях о перенесенных несчастьях, от которых мы избавились, словно от тяжелой ноши, долго давившей нам на плечи.

Я не вижу ничего особенно замечательного в последних трех страстях и привел их здесь, лишь следуя принятому мною выше порядку; но мне кажется, что это перечисление имеет смысл, так как оно указывает, что мы не опустили ничего, что заслуживает рассмотрения.

*** * ***

Главное средство против страстей.

Теперь, когда мы знаем все страсти, у нас меньше, чем прежде, оснований их опасаться.

Мы видим, что все они хороши по своей природе и что мы должны только избегать неправильного их применения или их крайностей; против этого было бы достаточно названных мною средств, если бы каждый старательно их применял. Но среди этих средств я назвал предварительное размышление и искусство, посредством которых человек может устранить недостатки своего характера, стараясь отделить в себе движения крови и духов от тех мыслей, с которыми эти движения обычно связаны.

Поэтому я признаю, что немногие люди достаточно подготовлены таким образом к борьбе со всякого рода страстями и что, поскольку движения, вызванные в крови предметом страсти, немедленно следуют за одними только впечатлениями в мозгу в зависимости от расположения органов и без всякого содействия души, не существует такой человеческой мудрости, которая была бы в состоянии противодействовать страстям без достаточной предварительной подготовки.

Многим трудно удержаться от смеха при щекотке, хотя она не связана ни с каким удовольствием; впечатление радости и удовольствия, когда-то вызвавшее у них смех, вновь появляется в их воображении и сразу же помимо его воли наполняет легкие кровью, направляемой туда сердцем.

Люди, от природы склонные к душевным движениям радости, милосердия, страха и гнева, не могут удержаться от того, чтобы не упасть в обморок, не заплакать, не задрожать, как в лихорадке, когда их воображение поражено каким-нибудь предметом страсти.

Единственное средство против всех крайностей страстей, на которое можно здесь указать как на самое доступное, состоит в следующем. При сильном волнении крови следует сдерживаться и помнить, что все представляющееся воображению склонно обманывать душу, так что доводы, склоняющие к объекту страсти, кажутся ей значительно более сильными, чем они есть на самом деле, а те, которые ее разубеждают, – значительно более слабыми.

Когда страсть склоняет к тому, что не требует немедленного выполнения, следует воздержаться от того, чтобы тотчас же принимать решение; надо думать о чем-либо другом до тех пор, пока время и покой не укротят волнения крови. Когда же страсть побуждает к действиям, относительно которых необходимо принять немедленное решение, воля должна быть направлена на то, чтобы внимать доводам, противоположным тем, которые представляет страсть, хотя бы они и казались не столь сильными.

Так при неожиданном нападении врага обстановка часто не дает времени на размышление, но, по-моему, тот, кто привык задумываться над своими поступками, даже испытывая страх, постарается забыть об опасности и найдет доводы в пользу того, что сопротивление безопаснее и достойнее бегства.

Наоборот, если кто почувствует, что желание отомстить и гнев побуждают его опрометчиво броситься на нападающих, то ему должно прийти в голову, что неразумно погибать, если можно без позора спастись, и что при очевидном неравенстве сил лучше с достоинством отступить или прекратить военные действия, нежели безрассудно идти на верную гибель.

Только от страстей зависит все благо и зло в этой жизни.

Конечно, у души могут быть свои особые удовольствия; но что касается тех, которые у нее общи с телом, то они зависят исключительно от страстей. Поэтому те люди, кого особенно волнуют страсти, могут насладиться жизнью в наибольшей мере.

Правда, они могут переживать и много горьких минут, если они не умеют правильно использовать страсти и если им не сопутствует удача. Но мудрость больше всего полезна тем, что она учит властвовать над своими страстями и так умело ими распоряжаться, чтобы легко можно было перенести причиняемое ими зло и даже извлечь из них радость.

Аффекты души и тела
Бенедикт Спиноза

Основы философии Декарта
(из одноименной работы)

«Сомневайся во всем»

Прежде всего, мне кажется, нужно кратко изложить, почему Декарт во всем сомневался, каким путем он достиг надежных оснований наук и каким способом он, наконец, освободился от всех сомнений. Я привел бы все это в математическую форму, но необходимые для этого подробности, по моему мнению, здесь скорее помешали бы правильному пониманию, учитывая тем более, что сейчас надо охватить все одним взглядом, как на картине.

Итак, чтобы по возможности предусмотрительно продвигаться в познании вещей, Декарт попытался:

1) оставить все предубеждения,
2) найти основания, на которых можно все построить,
3) открыть причину заблуждений,
4) рассмотреть все ясно и отчетливо.

Чтобы достигнуть первого, второго и третьего, он и начинает во всем сомневаться, но не как скептик, который не имеет другой цели, кроме сомнения, но чтобы таким образом освободить свой ум от всех предрассудков и, наконец, отыскать прочные и непоколебимые основания наук, которые, в случае если они существуют, не могли бы от него ускользнуть. Ибо истинные принципы наук должны быть столь ясны и достоверны, что они не нуждаются в дальнейшем доказательстве, что они совершенно свободны от опасности сомнения и что без них ничего не может быть доказано. Декарт нашел их в результате продолжительных сомнений, после чего ему уже было нетрудно различать истину от лжи и открыть причины заблуждения. Так он предохранил себя от того, чтобы принимать что-либо ложное или сомнительное за истинное и достоверное.

Но, для того чтобы достигнуть четвертого и последнего, т. е. понимать все ясно и отчетливо, он придерживался основного правила: перечислить все простые идеи, из которых слагаются остальные, и испытать каждую из них в отдельности. Ибо, полагал Декарт, если бы он только мог ясно и отчетливо воспринимать простые идеи, то он, без сомнения, столь же ясно и отчетливо понял бы и все другие, которые слагаются из этих простых.

Сделав это вступление, я намерен кратко объяснить, как Декарт подверг все сомнению, как нашел истинные начала наук и как он освободился от всех затруднений сомнения.

Сомнение во всем. Прежде всего он внимательно рассматривает все, полученное посредством чувств, как то: небо, землю и т. п., а также собственное тело, т. е. все, что он до сих пор считал действительным. Он сомневается в достоверности этих предметов, потому что замечал, что чувства его иногда обманывали, а во время снов он часто бывал убежден, что вне его действительно находилось многое такое, что потом оказывалось обманом; и, наконец, он сам слышал даже от бодрствующих, как они жаловались на боли в давно отсутствующих членах. Поэтому он не без основания мог сомневаться даже в существовании своего тела и из всего этого основательно заключить, что чувства не представляют такого прочного основания, на котором можно построить всю науку (поскольку они подлежат сомнению), и что достоверность зависит от других, более надежных принципов.

Чтобы продолжить поиски этих принципов, он, во-вторых, подвергает

вниманиельному рассмотрению все общие понятия (universalia), каковы: телесная природа вообще, ее протяжение, форма, величина и т. д., а также и все математические истины. Хотя эти понятия казались ему более достоверными, чем те, которые он получил посредством чувств, однако он и здесь нашел основание усомниться в них, потому что случилось, что эти понятия вводили в заблуждение других, а главным же образом потому, что в его уме запечатлелось старое воззрение, согласно которому существует всемогущий бог, который сотворил его таким, каков он есть, и который поэтому, может быть, устроил так, что он заблуждается даже в том, что ему представляется яснее всего. Таким образом, все было подвергнуто Декартом сомнению.

Открытие основы всякого знания. Чтобы найти истинные принципы наук, Декарт исследовал дальше, можно ли все, что способно стать объектом его мысли, подвергнуть сомнению, чтобы таким образом открыть, не останется ли, наконец, чего-нибудь, в чем он никогда еще не сомневался. Если бы он в процессе этих сомнений нашел что-нибудь такое, что не может быть уже подвергнуто сомнению ни согласно вышеизложенному, ни каким-либо иным образом, то он с основанием мог бы заключить, что это могло служить ему фундаментом, на котором он мог бы построить все свое познание.

Хотя, казалось, он сомневался уже во всем, поскольку подверг сомнению как почерпнутое из чувств, так и познанное только разумом, однако оставалось рассмотреть еще один объект, а именно: личность самого сомневающегося. Не в том смысле, что эта личность обладает головой, руками и прочими членами, в чем он уже усомнился, но поскольку она именно сомневалась, мыслила и пр. После внимательного рассмотрения он заметил, что в этом он не может уже сомневаться ни по одному из прежних оснований. Ибо, мыслит ли он во сне или наяву, во всяком случае он мыслит и существует; и, если бы даже другие и он сам заблуждались в других вещах, тем не менее они, заблуждаясь, существовали бы. Он не мог уже предположить творца своей природы столь коварным, чтобы он мог обманывать его и в этом; ибо мы должны допускать существование мыслящего, даже когда он заблуждается.

Наконец, каково бы ни было основание для сомнения, оно в то же время не может не дать уверенности в существовании сомневающегося. Более того: чем больше приводится оснований для сомнения, тем больше аргументов, убеждающих его в своем существовании. Итак, куда бы Декарт ни обратился со своими сомнениями, он видел себя, наконец, вынужденным воскликнуть: «Я сомневаюсь, я мыслю, следовательно, я существую».

Открытием этой истины Декарт нашел одновременно и основание всех наук, меру и правило для всех других истин, именно: все, что представляется столь же ясно и отчетливо, как это первое положение, истинно.

«Я мыслю, следовательно, существую»

Из предыдущего вполне очевидно, что не может быть никакого другого основания для наук, кроме этого, так как во всем прочем можно легко сомневаться, в этом же – ни в коем случае. Относительно этого основного положения, однако, следует заметить, что утверждение: «я сомневаюсь, я мыслю, следовательно, существую», не представляет собой умозаключения с опущенной верхней посылкой. Ибо, если бы это было умозаключение, его посылки должны были бы быть яснее и очевиднее самого заключения: «я существую», и, следовательно, это «я существую» не было бы первым основанием всякого познания. Равным образом оно не могло бы быть достоверным заключением, так как его истинность зависела бы от предыдущих общих понятий, которые автор уже подверг сомнению. Таким образом, это «я мыслю, следовательно существую» есть единственное в своем роде суждение (unica propositio), равнозначное следующему: «я есть мыслящий».

Кроме того, чтобы предупредить возможную путаницу, надо знать (ибо это также должно быть познано ясно и отчетливо), чем мы являемся. Если это познано ясно и отчетливо, то мы не будем уже смешивать нашего существования с другим.

Итак, чтобы вывести все это из предыдущего, наш автор продолжает следующим образом. Он припоминает все, что он раньше думал о себе: что его душа есть нечто тонкое, распространенное подобно ветру, огню или эфиру в более грубых частях его тела; что его тело ему более известно, чем душа, и воспринимается отчетливее и яснее. Теперь он находит, что все это, очевидно, противоречит тому, что он только что познал с достоверностью: ибо он мог сомневаться в своем теле, но не в своей сущности, поскольку он мыслил. Более того, поскольку он не воспринимал тела ни ясно, ни отчетливо, то согласно предписанию своего метода он должен был отвергнуть его как ложное.

Затем, принимая во внимание то, что он уже установил относительно себя, он не мог считать все телесное принадлежащим его сущности, и он продолжал исследовать, что же именно относится к его сущности таким образом, чтобы в этом уже нельзя было сомневаться и должно было вывести отсюда свое существование. И он установил следующее: он хотел обеспечить себя от обмана; он желал понять многое; он сомневался во всем, чего не мог ясно понять; до сих пор он утверждал, что существует только одна истина; все остальное он отрицал и отвергал как ложное; многое он представлял в воображении даже против своей воли; наконец, многое он воспринимал так, будто это исходит от чувств.

Из каждого из этих положений он мог вывести свое существование с равной убедительностью, ни в одном из них нельзя было сомневаться, и, наконец, все эти истины могли быть мыслимы под одним атрибутом. Отсюда следовало, что все они верны и относятся к его природе. Поэтому, говоря: «я мыслю», он имел в виду все модусы мышления, а именно: сомнение, понимание, утверждение и отрицание, хотение и нехотение, воображение и восприятие, как виды мышления.

Наши страсти
(Из «Трактата о боге, человеке и его счастье»)

Происхождение страстей

Причиной всех страстей в душе мы принимаем познание. Выберем некоторые из отдельных страстей и на них, как на примерах, докажем то, что мы говорим.

Начнем с удивления: оно встречается у того, кто познает вещи. Ибо если он выводит из нескольких отдельных случаев общее заключение, то он бывает поражен, видя что-либо противное его заключению; так, некто, никогда не видевший других овец, кроме короткохвостых, удивляется марокканским овцам, имеющим длинные хвосты. Так, рассказывают об одном крестьянине, который сам себя убедил, что кроме его полей нет других, но, заметив однажды пропажу коровы и будучи принужден искать ее далеко в другом месте, пришел в изумление, видя, что кроме его небольшого поля существовало еще множество других полей.

Это должно иметь место у многих философов, которые сами себя убедили в том, что кроме этого небольшого поля или земного шара, на котором они живут, нет других (так как они ничего иного не наблюдали). Но никогда не бывает удивления у тех, которые выводят верные заключения; это один пример.

Вторым будет любовь: так как она происходит или из верных понятий, или из мнений, или, наконец, только из услышанного, то посмотрим сначала, как она происходит из мнений, затем, как она вытекает из понятий. Ибо первая ведет к нашей гибели, а вторая – к нашему высшему благу; а потом скажем о последней.

Что касается первой, то она такова; если кто-либо видит или предполагает, что видит нечто хорошее, то ему всегда хочется соединиться с ним, и потому ради хорошего, которое он в нем замечает, он выбирает его как нечто, лучше или приятнее которого он не знает. Если же случается, что он (как это часто происходит) узнает нечто лучшее, чем ему теперь известно, то он тотчас обращает свою любовь от одного (первого) к другому (второму). Все

это мы покажем яснее в рассуждении о свободе человека.

О любви из верных понятий – так как здесь не место говорить об этом, то мы обойдем здесь этот случай и будем говорить о последнем и третьем, именно о любви, происходящей только из услышанного. Последнюю мы обыкновенно замечаем у детей по отношению к отцу. Дети, слыша, как отец называет то или иное хорошим, также склонны к этому, не зная об этом ничего более. Мы видим это также у тех, которые отдают свою жизнь из любви к отечеству, и у тех, которые понаслышке о чем-либо влюбляются в это.

Далее, ненависть, прямая противоположность любви, происходит из заблуждения, основанного на мнении. Ибо если кто-либо сделал заключение, что нечто хорошо, а другой приходит и делает нечто во вред этому, то в нем возникает ненависть к виновнику, что никогда не имело бы в нем места, если бы люди знали истинное благо, как мы это покажем далее. Ибо все, что есть или мыслится, только несчастье в сравнении с истинным благом; а разве такой любитель несчастья не достоин сожаления более, чем ненависти?

Наконец, ненависть происходит также только из услышанного, как мы это видим у турок, ненавидящих евреев и христиан, у евреев, ненавидящих турок и христиан, у христиан, ненавидящих евреев и турок, и т. д. Ибо как мало у всех их толпа знает о религии и нравах друг друга!

Желание – состоит ли оно (как думают некоторые) в удовольствии или стремлении получить то, чего нам недостает, или (как думают другие) удержать вещи, которыми мы уже наслаждаемся, – достоверно, что оно ни у кого не может возникнуть иначе, как под видом блага. Поэтому ясно, что желание точно так же, как и любовь, о которой была речь выше, происходит из первого рода познания. Ибо, если кто-либо слышал о вещи, что она хороша, он испытывает удовольствие и стремление к ней, как это можно видеть у больного, который, слыша от врача, что то или другое лекарство хорошо для его болезни, тотчас стремится к нему.

Желание происходит также из опыта, как это можно видеть из поведения врача, который, находя несколько раз известное лекарство хорошим, привыкает считать его безошибочным средством.

Все, что мы сказали об этих страстях, можно сказать и о всех других, как это ясно для всякого. А так как мы в дальнейшем будем рассматривать, каковы те страсти, которые для нас разумны, и каковы те, которые неразумны, то остановимся здесь и ничего более не скажем о них.

Добро и зло

Итак, поскольку страсти, происходящие из мнения, подвергают нас большому вреду, то стоит труда рассмотреть, что в них хорошо и что дурно.

Чтобы сделать это надлежащим образом, рассмотрим ближе, чтобы узнать, какие из них должны быть избраны и какие отвергнуты. Но, прежде чем мы приступим к этому, скажем сначала кратко, что в человеке хорошо и что дурно.

В природе нет ни добра, ни зла, поэтому все, чего мы хотим от человека, должно иметь силу для его рода, который есть не что иное, как мысленная сущность (существо). Поэтому, поскольку мы в нашем уме составили идею о совершенном человеке, это может быть причиной, чтобы посмотреть (если мы исследуем самих себя), нет ли в нас какого-либо средства достигнуть такого совершенства.

Поэтому все, что способствует этому совершенству, мы будем называть хорошим, напротив, все, что нам препятствует или же не содействует этому, мы будем называть дурным.

Итак, если я хочу сказать что-либо о добре и зле в человеке, то должен, говорю я, понять совершенного человека именно потому, что если бы я рассуждал о добре и зле отдельного человека, например Адама, то мог бы смешать действительное существо (ens reale) с мысленным существом (сущностью – ens rationis), чего истинный философ должен

старательно избегать по причинам, которые мы укажем впоследствии, или по другим поводам. Далее, так как назначение Адама или иного существа известно нам лишь по его проявлению, то из этого следует, что и то, что мы можем сказать о назначении человека, должно быть основано на понятии совершенного человека, находящемся в нашем уме. Назначение это мы, конечно, можем знать, так как дело идет о мысленной сущности; точно так же мы можем знать его добро и зло, так как это лишь модусы мышления.

Любовь

Любовь, которая есть не что иное, как лишь наслаждение вещью и соединение с нею, мы подразделим, смотря по свойствам объекта, которым человек хочет наслаждаться или с которым он стремится соединиться.

Некоторые предметы сами по себе преходящи; другие непреходящи по своей природе; третий по своей собственной силе и мощи вечен и непреходящ.

Преходящие предметы суть все отдельные вещи, которые не всегда существовали или имели начало.

Другие – все те модусы, которые суть причины отдельных модусов.

Но третий есть бог или, что мы считаем одним и тем же, – истина.

Таким образом, любовь возникает из понятия и познания, которое мы имеем о вещи, и чем больше и прекраснее вещь, тем больше и наша любовь.

Мы имеем двоякого рода возможности избавиться от любви: посредством познания лучшей вещи или путем опыта, что любимая вещь, которую мы считали чем-то великим и прекрасным, влечет за собой много вреда и несчастья.

С любовью дело обстоит так, что мы никогда не стремимся избавиться от нее (как от удивления и других страстей) по следующим двум причинам: 1) так как это невозможно, 2) так как необходимо, чтобы мы не избавлялись от нее.

Это невозможно, так как это не зависит от нас, но лишь от добра и пользы, которые мы наблюдаем в объекте. Чтобы не любить его, мы не должны были знать его, но последнее не находится в нашей власти; ибо если бы мы ничего не познавали, то, наверное, и не существовали бы.

Необходимо не избавляться от нее, так как мы по слабости своей природы не могли бы существовать, не испытывая наслаждения от чего-либо, с чем мы соединяемся и благодаря чему мы укрепляемся.

Какой же из этих трех родов объектов мы должны избрать или отвергнуть?

Что касается преходящих вещей (так как мы, как сказано, по слабости своей природы необходимо должны что-либо любить и соединяться с ним, чтобы существовать), то, конечно, любя и соединяясь с ним, мы никоим образом не укрепляемся в своей природе, так как сами они слабы, и один калека не может нести другого. Они не только не помогают нам, но даже вредят. Ибо, как мы сказали, любовь есть соединение с объектом, который наш разум считает прекрасным и добрым, и мы разумеем здесь соединение, посредством которого любовь и любимое становятся одним и тем же и составляют вместе одно целое. Поэтому всегда несчастен тот, кто соединяется с какими-либо преходящими вещами. Ибо так как они вне его власти и подвержены многим случайностям, то невозможно, чтобы при их страдании он был свободен от него. Поэтому мы заключаем: если уже так несчастны те, которые любят преходящие вещи, имеющие еще некоторую сущность, то как несчастны будут те, которые любят почести, богатства и сладострастие, не имеющие никакой сущности?

Разум учит нас удаляться от таких преходящих вещей. Ибо сказанным ясно обнаруживаются яд и зло, лежащие и скрытые в любви к этим вещам.

Ненависть

Ненависть есть склонность отражать от себя нечто, причинившее нам какое-либо зло. Здесь надо заметить, что мы исполняем наши действия двояким образом, именно со страстями или без них. Со страстью, как это обыкновенно можно наблюдать у господ относительно их слуг, сделавших какое-либо упущение, что обычно происходит не без гнева. Без страсти, как рассказывают о Сократе, который, будучи принужден наказать своего слугу для его исправления, все-таки не сделал этого, находя, что он был в душе возбужден против своего слуги.

Так как мы видим, что наши действия совершаются нами или со страстью, или без страсти, то, по нашему мнению, ясно, что вещи, мешающие или помешавшие нам, в случае необходимости могут быть устранены без нашего негодования. Что поэтому лучше: избегать вещей с отвращением и ненавистью или в силу разума переносить их без негодования (ибо мы считаем это возможным)? Прежде всего очевидно, что, делая вещи, подлежащие исполнению, без страсти, мы не испытываем никакого вреда. А так как между добром и злом нет середины, то мы видим, что, как дурно действовать со страстью, так должно быть хорошо действовать без страсти.

Но рассмотрим, есть ли что-нибудь дурное в том, чтобы избегать вещей с ненавистью и отвращением.

Что касается ненависти, вытекающей из мнений, то достоверно, что она не должна иметь места, ибо мы знаем, что одна и та же вещь в одно время хороша для нас, в другое дурна, как это всегда бывает с лечебными травами.

Дело, наконец, заключается в исследовании, происходит ли ненависть только из мнения или также из правильного употребления разума. Но, чтобы разобрать это как следует, лучше всего отчетливо разъяснить, что такое ненависть, и правильно отличить ее от отвращения.

Ненависть, говорю я, есть раздражение души против кого-либо, кто причинил нам зло с намерением и умыслом. Отвращение же есть возбуждение против вещи, вызванное неприятностью или страданием, которое мы находим или считаем свойственно ей по природе. Я говорю «по природе», так как, если мы не думаем этого, то мы не питаем отвращения к ней, даже испытав от нее некоторые препятствия или страдания, так как мы, напротив, можем ожидать от нее даже некоторой пользы. Так, никто не питает отвращения к камню или ножу, посредством которых он поранил себя.

Заметив все это, рассмотрим кратко действия их обоих. Из ненависти происходит печаль, а когда ненависть велика, она вызывает гнев. Последний не только, подобно ненависти, ищет, как бы избежать ненавистное, но при случае стремится также уничтожить его. Из этой великой ненависти происходит и зависть. Из отвращения же происходит также некоторая печаль, так как мы стремимся избавиться от чего-либо, что, существуя, всегда должно иметь свою сущность и совершенство.

Из сказанного легко понять, что, правильно пользуясь своим разумом, мы не можем питать ненависти или отвращения к какой-либо вещи, так как мы таким путем лишаемся совершенства, присущего всякой вещи. Мы видим также разумом, что мы никогда не должны питать ненависти к кому-либо, так как мы должны изменять к лучшему все существующее в природе, если мы хотим чего-либо от этого ради нас или ради самой вещи. А так как совершенный человек есть лучшее, что мы познаем в настоящее время или имеем перед нашим взором, то как для нас, так и для всякого отдельного человека гораздо лучше стремиться всегда привести людей в состояние совершенства. Ибо лишь тогда можем мы получить от них или они от нас наибольшую пользу. Средство к этому – питать на их счет всегда такие мысли, каких все время требует от нас наша добрая совесть и чему она нас учит; ибо она никогда не влечет нас к нашей гибели, но всегда к нашему благу.

В заключение скажем, что ненависть и отвращение представляют столько несовершенств, сколько, напротив, любовь имеет совершенств. Ибо последняя вызывает всегда исправление, укрепление и увеличение, т. е. совершенство; а ненависть, напротив, всегда направлена на разрушение, ослабление и уничтожение, что есть само несовершенство.

Радость и печаль

Рассмотрев, что такое ненависть и отвращение, мы свободно можем сказать, что они никогда не могли бы иметь место у тех, кто свободно пользуется своим разумом. Продолжая в том же роде, скажем о других страстях, и в первую очередь займемся желанием и удовольствием. Так как они возникают из тех же причин, что и любовь, то нам не придется сказать о них ничего иного, а только вспомнить и вызвать в памяти то, что мы тогда говорили; на этом мы здесь и остановимся.

Прибавим к ним неудовольствие, о котором можно сказать, что оно возникает единственно из мнений и происходящего из них заблуждения; ибо неудовольствие возникает из утраты некоторого блага.

Мы уже сказали, что вся наша деятельность должна быть направлена на улучшение и исправление. Однако достоверно, что, пока мы печальны, мы делаем себя неспособными к тому. Поэтому необходимо освободиться от неудовольствия (печали). Мы можем достигнуть этого, размышляя о средствах возвратить потерянное, если это в нашей власти. В противном случае все-таки необходимо избавиться от нее, чтобы не погрузиться во все то несчастье, которое печаль влечет за собой. В обоих случаях с радостью; ибо глупо хотеть возвратить и исправить потерянное благо посредством зла, которое мы сами желаем и сами поддерживаем.

Презрение и самоуничижение

Теперь будем говорить об уважении и презрении, о самоудовлетворенности и смирении, о самомнении и самоуничижении. Чтобы хорошо различить в них хорошее и дурное, мы разберем их по очереди.

Уважение и презрение имеют значение лишь относительно чего-либо великого или малого в сравнении с известным нам, находится ли это великое и малое в нас или вне нас.

Самоудовлетворенность не простирается вне нас и приписывается лишь тому, кто справедливо и беспристрастно ценит свое совершенство, не имея в виду уважения к себе.

Смирение состоит в том, что мы знаем свое несовершенство, не обращая внимания на презрение к себе, причем смирение не простирается далее смиренного человека.

Самомнение состоит в том, что люди приписывают себе какое-либо совершенство, которого в них нельзя найти.

Самоуничижение состоит в том, что люди приписывают себе какое-либо несовершенство, не свойственное им. При этом я не говорю о лицемерах, которые, не веря своим словам, унижаются, чтобы обмануть других, я имею в виду лишь тех, которые действительно видят в себе несовершенства, приписываемые ими себе.

Из этих замечаний довольно ясно, что хорошего и что дурного заключается в каждой из этих страстей. Что касается самоудовлетворенности и смирения, то они сами обнаруживают свое превосходство. Ибо мы говорим, что обладающий ими знает свое совершенство и несовершенство по их достоинству. Это лучшее средство, которому учит нас разум, чтобы достигнуть нашего совершенства. Ибо, когда мы правильно оцениваем нашу силу и совершенство, мы ясно видим, что мы должны делать для достижения нашей доброй цели. С другой стороны, зная свои недостатки и немощь, мы видим, чего должны избегать.

Что касается самомнения и самоуничижения, то их определение показывает, что они, без сомнения, возникают из заблуждения. Ибо, как мы сказали, самомнение следует приписать тому, кто воображает в себе несвойственное ему совершенство; а самоуничижение есть прямая противоположность этому.

Из сказанного очевидно, что, как самоудовлетворенность и истинное смирение хороши и спасительны, так самомнение и самоуничижение, напротив, дурны и гибельны. Ибо первые не только приводят их обладателя в хорошее состояние, но представляют собой настоящую

лестницу, по которой мы достигаем высшего блага; а последние не только мешают нам достигнуть совершенства, но приводят нас к полной гибели. Самоуничижение мешает нам совершить то, что мы должны были бы делать, чтобы стать совершенными, как мы это видим у скептиков, которые, отрицая способность человека к достижению любой истины, благодаря этому отрицанию сами лишают себя истины. Самомнение побуждает нас браться за вещи, ведущие нас прямо к гибели, как это наблюдается у всех, которые думали и думают, что пользуются необычайной милостью бога, и, не боясь никакой опасности, уверенные во всем, презирают огонь и воду и кончают жалкою смертью.

Что касается уважения и презрения, то о них больше нечего сказать, стоит лишь вспомнить то, что мы раньше сказали о любви.

Надежда и страх

Теперь мы поведем речь о надежде и страхе, об уверенности, отчаянии и нерешительности, о мужестве, отваге и соревновании, о малодушии и боязливости и, по нашему обыкновению, разберем эти страсти одну за другой и покажем, какие из них могут быть вредны для нас и какие полезны. Все это нам легко сделать, если мы обратим внимание на понятия, которые мы можем иметь о будущем, будь оно хорошо или дурно.

Понятия, которые мы имеем о самих вещах, таковы: или вещи рассматриваются нами как случайные, т. е. такие, что они могут наступить или не наступить, или же они необходимо должны наступить. Это относительно самих вещей.

Относительно того, кто воспринимает вещь, имеет значение: или он должен что-то сделать, чтобы вызвать наступление вещи, или же он должен что-то сделать, чтобы помешать ему.

Из этих понятий возникают все эти аффекты следующим образом. Так, если мы знаем о будущей вещи, что она хороша и что она может случиться, то вследствие этого душа принимает форму, которую мы называем надеждой, которая есть не что иное, как известный род удовольствия, все же связанный с некоторым неудовольствием (печалью).

С другой стороны, если мы полагаем, что могущая наступить вещь дурна, то возникает форма души, которую мы называем страхом.

Если же мы считаем, что вещь хороша и наступит с необходимостью, то в душе возникает покой, называемый нами уверенностью, которая представляет собой известную радость, не смешанную с печалью, как в надежде.

Когда же мы считаем, что вещь дурна и наступит с необходимостью, то в душе возникает отчаяние, которое есть не что иное, как определенный вид неудовольствия.

В этой главе мы до сих пор говорили о страстях, дали им положительное определение и сказали, чем каждая из них является. Теперь мы можем также, наоборот, определить их отрицательно, именно следующим образом: мы надеемся, что дурное не наступит, мы боимся, что хорошее не явится, мы уверены, что дурное не случится, и отчаиваемся по поводу того, что хорошее не произойдет.

Мы говорим о страстях, поскольку они возникают из понятий о самих вещах, теперь мы должны перейти к тем [страстям], которые вытекают из понятий о том, кто воспринимает вещь.

Когда надо что-либо сделать, чтобы вызвать вещь, а мы не принимаем никакого решения, то душа принимает форму, которую мы называем нерешительностью. Когда же она мужественно решается произвести вещь, которую можно произвести, то это называется смелостью; если же произвести вещь трудно, то это называется неустрашимостью или отвагой.

Но если кто-либо решается произвести нечто потому, что это удалось другому (который сделал это до него), то это – соревнование.

Если кто-либо знает, какое решение он должен принять, чтобы произвести нечто хорошее или помешать чему-либо дурному, но не делает этого, то это называется

малодушием; если оно велико, то называется боязливостью. Наконец, ревность есть забота о том, чтобы одному наслаждаться достигнутым и удержать его.

Рассмотрев, откуда происходят эти аффекты, нам уже легко показать, какие из них хороши и какие дурны. Что касается надежды, страха, уверенности, отчаяния и ревности, то они, очевидно, происходят из неправильного мнения. Ибо, как мы выше доказали, все вещи имеют свои необходимые причины и необходимо должны происходить так, как происходят. И хотя уверенность и отчаяние, по-видимому, получают свое место в неразрывной связи и последовательности причин, но если правильно понять истину, то дело будет обстоять совершенно иначе. Ибо никогда не наступают уверенность и отчаяние, если раньше не было надежды и страха (ибо они происходят от последних). Если, например, некто считает хорошим то, что он еще ожидает, он испытывает в душе форму, называемую надеждой; а если он уверен в мнимом благе, то душа приобретает покой, называемый нами уверенностью. Все, что мы говорим об уверенности, можно сказать и об отчаянии. Однако ввиду сказанного нами о любви эти страсти также не могут иметь места в совершенном человеке, так как предполагают вещи, к которым мы не должны привязываться ввиду их изменчивого характера (как мы это заметили при определении любви) и к которым мы не должны питать и отвращения (как это было доказано при определении ненависти); но человек, питающий эти страсти, всегда подвержен этой привязанности и этому отвращению.

Что касается нерешительности, малодушия и боязливости, то их несовершенство легко узнать по их особому характеру и природе: ибо все, что они делают к нашей выгоде, вытекает лишь отрицательно из действия их природы. Если, например, некто надеется на что-либо, что он считает хорошим, но что на самом деле не хорошо, и вследствие нерешительности или малодушия не имеет смелости, необходимой для выполнения этого дела, то он отрицательным или случайным образом избавится от дурного, которое считал хорошим. Поэтому такие страсти не могут иметь места у человека, руководимого истинным разумом.

Наконец, что касается смелости, неустрашимости и соревнования, то о них нечего больше сказать, чем мы уже сказали о любви и ненависти.

Угрызения совести и раскаяние

Скажем теперь кратко об угрызениях совести и раскаянии. Они возникают только от поспешности; ибо угрызения совести происходят только от того, что мы делаем нечто, сомневаясь, хорошо оно или дурно, а раскаяние от того, что мы сделали нечто дурное.

Однако многие люди (хорошо пользующиеся своим разумом) иногда ошибаются (так как им недостает необходимой способности к правильному употреблению разума). Можно поэтому подумать, что эти угрызения совести и раскаяние исправят их, и заключить отсюда, как это все и делают, что эти аффекты хороши. Но если мы правильно рассмотрим их, то найдем, что они не только не хороши, но, наоборот, дурны. Ибо очевидно, что мы всегда в большей степени справляемся разумом и любовью к истине, чем угрызениями совести и раскаянием. Они вредны и дурны, потому что представляют собой известный род печали; а мы доказали выше, что она вредна, почему мы должны употреблять все усилия, чтобы не подвергнуться этому дурному чувству. Поэтому мы должны избегать угрызений совести и раскаяния.

О насмешке и шутке

Насмешка и шутка зависят от ложного мнения и обнаруживают в насмешнике и шутнике несовершенство.

Они основаны на ложном мнении, так как полагают, что осмеиваемый является первой причиной своих поступков, которые-де не зависят необходимо от бога, как другие вещи в природе. В насмешнике они обнаруживают несовершенство, ибо осмеиваемое или

заслуживает насмешки, или нет. Если оно не заслуживает насмешки, то насмешники проявляют дурной характер, так как осмеивают то, что не следует осмеивать. Если же оно заслуживает этого, то они обнаруживают в осмеянном несовершенство, которое они должны были бы исправить не насмешкой, а скорее добрым словом.

Смех не имеет отношения к другому, но лишь к человеку, замечающему в себе нечто хорошее; и так как это известный род радости, то об этом нечего сказать больше, чем уже сказано о радости. Я говорю здесь о смехе, вызываемом определенной идеей, побуждающей человека смеяться, а не о смехе, вызываемом движением жизненных духов. Говорить о последнем, как не имеющем отношения ни к добру, ни к злу, не входит в наши намерения.

О зависти, гневе и негодовании здесь нечего больше сказать, как напомнить то, что мы выше сказали о ненависти.

Честь, стыд и бесстыдство

Теперь мы так же кратко скажем о чести, стыде и бесстыдстве. Первая представляет собой известный род радости, которую испытывает каждый, замечая, что его деятельность уважается и восхваляется другими, не имеющими при этом в виду какой-либо пользы или выгоды.

Стыд есть известная печаль, возникающая в человеке, когда он видит, что его поступки презираются другими, не имеющими в виду какой-либо выгоды или вреда.

Бесстыдство есть не что иное, как лишение или отказ от стыда не на основании разума, но или от незнания стыда, как у детей, дикарей и т. д., или от того, что человек, к которому относились очень пренебрежительно, решается на все без разбора.

Таким образом, зная эти аффекты, мы знаем также заключенные в них суету и несовершенство. Ибо честь и стыд, как сказано при их определении, не только бесполезны, но вредны и гибельны, поскольку они основаны на самолюбии и заблуждении, что человек является первой причиной своих действий и потому заслуживает похвалы и порицания.

Этим я не хочу сказать, что среди людей надо жить так, как вдали от них, где честь и стыд не имеют места; напротив, я согласен, что мы можем пользоваться ими ради пользы людей, с целью исправления их и даже делать это, ограничивая нашу собственную свободу (вообще совершенную и дозволенную). Например, если человек носит дорогую одежду, чтобы пользоваться уважением, то он ищет чести, происходящей из себялюбия, не обращая внимания на своего ближнего. Если же кто-либо видит, что его мудрость, благодаря которой он мог бы быть полезным ближним, презирается и топчется ногами, потому что он носит дурное платье, тот сделает хорошо, если с целью помочь им наденет платье, которое не отталкивает их, и, став таким образом похожим на своих ближних, привлечет их на свою сторону.

Что касается бесстыдства, то оно оказывается таким, что для нас достаточно его определения, чтобы видеть его безобразие, и этого для нас довольно.

Благодарность и неблагодарность

Теперь пойдет речь о благосклонности, благодарности и неблагодарности. Что касается первых двух, то они представляют собой склонность души желать и делать нечто хорошее своему ближнему. Я говорю «желать», если тому, кто сделал добро, в свою очередь делается добро; я говорю «делать», если мы сами получили и приняли какое-либо добро.

Я знаю, что обычно все люди считают эти аффекты хорошими, тем не менее я осмеливаюсь сказать, что в совершенном человеке они не могут иметь места. Ибо совершенного человека побуждает помочь своему ближнему только необходимость, а не другая причина. Поэтому он в гораздо большей степени чувствует себя обязанным помочь даже самому последнему безбожнику, если видит его в большом несчастье и нужде.

Неблагодарность есть пренебрежение благодарностью, точно так же, как бесстыдство –

пренебрежение стыдом, и притом без всякого разумного соображения, а лишь как следствие жадности или слишком большого себялюбия. Поэтому она не может иметь места в совершенном человеке.

Скорбь – последнее, о чем мы будем говорить в рассуждении о страстях; этим мы закончим. Скорбь есть известный род печали, возникший из соображения добра, которое мы потеряли без надежды снова получить его. Она показывает нам наше несовершенство, так что, рассмотрев ее, мы тотчас признали ее дурной. Ибо мы уже выше доказали, что плохо привязываться и прикрепляться к вещам, которые легко могут быть потеряны и которых мы не можем иметь по желанию. А так как она есть некоторый род печали, то мы должны избегать ее, как мы уже выше заметили, говоря о печали.

Происхождение и природа аффектов
(Из «Этики, доказанной в геометрическом порядке)

Что такое аффекты

Большинство тех, которые писали об аффектах и образе жизни людей, говорят как будто не об естественных вещах, следующих общим законам природы, но о вещах, лежащих за пределами природы. Мало того, они, по-видимому, представляют человека в природе как бы государством в государстве: они верят, что человек скорее нарушает порядок природы, чем ему следует, что он имеет абсолютную власть над своими действиями и определяется не иначе, как самим собою.

Далее, причину человеческого бессилия и непостоянства они приписывают не общему могуществу природы, а какому-то недостатку природы человеческой, которую они вследствие этого оплакивают, осмеивают, презирают или, как это всего чаще случается, ею гнушаются, того же, кто умеет красноречивее или остроумнее поносить бессилие человеческой души, считают как бы божественным.

Однако были и выдающиеся люди (труду и искусству которых мы, сознаемся, многим обязаны), написавшие много прекрасного о правильном образе жизни и преподавшие смертным советы, полные мудрости; тем не менее природу и силы аффектов и то, насколько душа способна умерять их, никто, насколько я знаю, не определил. Правда, славнейший Декарт, хотя он и думал, что душа имеет абсолютную власть над своими действиями, старался, однако, объяснить человеческие аффекты из их первых причин и вместе с тем указать тот путь, следуя которому, душа могла бы иметь абсолютную власть над аффектами. Но, по крайней мере по моему мнению, он не выказал ничего, кроме своего великого остроумия, как это я и докажу на своем месте. Теперь же я хочу возвратиться к тем, которые предпочитают скорее гнушаться человеческими аффектами и действиями или их осмеивать, чем познавать их.

Им, без сомнения, покажется удивительным, что я собираюсь исследовать человеческие пороки и глупости геометрическим путем и хочу ввести строгие доказательства в область таких вещей, которые они провозглашают противоразумными, пустыми, нелепыми и ужасными. Но мой принцип таков: в природе нет ничего, что можно было бы приписать ее недостатку, ибо природа всегда и везде остается одной и той же; ее сила и могущество действия, т. е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы.

Таким образом, аффекты ненависти, гнева, зависти и т. д., рассматриваемые сами в себе, вытекают из той же необходимости и могущества природы, как и все остальные единичные вещи, и, следовательно, они имеют известные причины, через которые они могут быть поняты, и известные свойства, настолько же достойные нашего познания, как и

свойства всякой другой вещи, в простом рассмотрении которой мы находим удовольствие.

Причины аффектов

Адекватной причиной я называю такую, действие которой может быть ясно и отчетливо воспринято через нее самое. Неадекватной же, или частной, называю такую, действие которой через одну только ее понято быть не может.

Я говорю, что мы действуем (что мы активны), когда в нас или вне нас происходит что-либо такое, для чего мы служим адекватной причиной, т. е. когда из нашей природы проистекает что-либо в нас или вне нас, что через одну только ее может быть понято ясно и отчетливо. Наоборот, я говорю, что мы страдаем (что мы пассивны), когда в нас происходит или из нашей природы проистекает что-либо такое, чего мы составляем причину только частную.

Под аффектами *я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний.*

Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное, в противном случае – пассивное. Душа наша в некоторых отношениях является активной, в других – пассивной, а именно: поскольку она имеет идеи адекватные, она необходимо активна, поскольку же имеет идеи неадекватные, она необходимо пассивна.

Того, к чему способно тело, до сих пор никто еще не определил, т. е. опыт никого еще до сих пор не научил, к каким действиям тело является способным в силу одних только законов природы, рассматриваемой исключительно в качестве телесной, и к чему оно неспособно, если только не будет определяться душою. До сих пор никто еще не изучил устройства тела настолько тщательно, чтобы мог объяснить все его отправления. Я не говорю уже здесь о том, что у лишенных разума животных замечается многое такое, что далеко превосходит человеческую проницательность, а также о том, что лунатики во время сна делают весьма многое, на что они не решились бы в бодрственном состоянии; а это достаточно ясно показывает, что само тело в силу одних только законов своей природы способно ко многому, от чего приходит в изумление его душа.

Никто не знает, далее, каким образом и какими средствами душа двигает тело, какую степень движения может она сообщить телу и с какой скоростью способна его двигать. Отсюда следует, что, когда люди говорят, что то или другое действие тела берет свое начало от души, имеющей власть над телом, они не знают, что говорят, и лишь в красивых словах сознаются, что истинная причина этого действия им неизвестна, и они нисколько этому не удивляются.

Но, скажут они, знают ли они, какими средствами душа двигает тело, или нет, опыт, однако, учит их, что, если бы душа не была способна к измышлению, тело оставалось бы инертно; опыт будто бы учит, далее, что единственно во власти души находится говорить или молчать и многое другое, что они считают поэтому зависящим от ее решения. Но что касается до первого, то я спрошу их: разве опыт не учит их также, что и наоборот, если тело недеятельно, то и душа неспособна к мышлению? Когда тело покоится во сне, вместе с ним спит и душа и не имеет способности измышлять, как в бодрственном состоянии.

*** * ***

Далее, все, я думаю, испытали, что душа не всегда одинаково способна к мышлению об одном и том же предмете; но, смотря по тому, насколько способно тело к тому, чтобы в нем возник образ того или другого предмета, и душа является более или менее способной к созерцанию того или другого предмета. Но, говорят, из одних лишь законов природы, поскольку она рассматривается исключительно как телесная, невозможно было бы вывести

причины архитектурных зданий, произведений живописи и тому подобного, что производит одно только человеческое искусство, и тело человеческое не могло бы построить какой-либо храм, если бы оно не определялось и не руководствовалось душою.

Но я показал уже, что они не знают, к чему способно тело и что можно вывести из одного только рассмотрения его природы, а также, что сами они знают из опыта, что по одним лишь законам природы происходит весьма многое, возможности происхождения чего иначе, как по руководству души, они никогда не поверили бы, каково, например, то, что делают во сне лунатики и от чего сами они в бодрственном состоянии приходят в изумление.

Прибавим, что самое устройство человеческого тела по своей художественности далеко превосходит все, что только было создано человеческим искусством, не говоря уже о том, что из природы, как это было показано выше, под каким бы атрибутом она ни рассматривалась, вытекает бесконечно многое.

Что касается до второго, то, конечно, для людей было бы гораздо лучше, если бы во власти человека одинаково было как молчать, так и говорить. Но опыт более чем достаточно учит, что язык всего менее находится во власти людей и что они всего менее способны умерять свои страсти. Поэтому многие думают, что мы только то делаем свободно, к чему не сильно стремимся, так как стремление к этому легко может быть ограничено воспоминанием о другой вещи, часто приходящей нам на ум, и, наоборот, всего менее мы свободны в том, к чему стремимся с великой страстью, которая не может быть умерена воспоминанием о другой вещи.

Конечно, говорящим так ничто не препятствовало бы верить, что мы и во всем поступаем свободно, если бы только они не испытали, что мы делаем много такого, в чем впоследствии раскаиваемся, и что часто, волнуясь противоположными страстями, мы видим лучшее, а следуем худшему. Точно так же ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик – что он свободно желает мщения, трус – бегства. Пьяный убежден, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад. Точно так же помешанные, болтуны, дети и многие другие в том же роде убеждены, что они говорят по свободному определению души, между тем как не в силах сдержать одолевающий их порыв говорливости.

Таким образом, и самый опыт не менее ясно, чем разум, учит, что люди только по той причине считают себя свободными, что свои действия они сознают, а причин, которыми они определяются, не знают и что определения души суть далее не что иное, как самые влечения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями тела.

В самом деле, всякий поступает во всем сообразно со своим аффектом, а кто волнуется противоположными аффектами, тот сам не знает, чего он хочет, кто же не подвержен никакому аффекту, того малейшая побудительная причина влечет куда угодно. Все это, конечно, ясно показывает, что как решение души, так и влечение и определение тела по природе своей совместны или, лучше сказать, – одна и та же вещь, которую мы называем решением, когда она рассматривается и выражается под атрибутом мышления, и определением, когда она рассматривается под атрибутом протяжения и выводится из законов движения и покоя.

Я в особенности хотел бы указать на то, что мы ничего не можем сделать по решению души, если не вспомним о нем. Так, например, мы не можем произнести слова, если его не вспомним. Но вспомнить о чем-либо или забыть не находится в свободной власти души. Поэтому можно думать, что только от свободного решения души зависит сказать или умолчать о том, что мы вспомнили. Но когда мы видим во сне, будто мы говорим, то мы уверены, что говорим по свободному решению души; однако на самом деле мы не говорим, или если и говорим, то это происходит по независящему от воли движению тела.

Далее, мы видим во сне, будто что-либо скрываем от людей и притом по тому же решению души, по которому в бодрственном состоянии мы умалчиваем о том, что знаем. Мы видим, наконец, во сне, будто мы по решению души делаем что-либо такое, на что в бодрственном состоянии не осмелились бы. Поэтому я весьма желал бы знать, не существует

ли в душе два рода решений: одни решения фантастические, другие – свободные. Если же не угодно доходить до такого безумия, то необходимо согласиться, что то решение души, которое считается свободным, не отличается от самого воображения или памяти и составляет не что иное, как такое утверждение, которое необходимо заключает в себе всякая идея, в силу того что она есть идея. Следовательно, эти решения возникают в душе по той же необходимости, как и идеи вещей, в действительности (актуально) существующих.

Главнейшие аффекты и душевные колебания

Далее следует показать главнейшие аффекты и душевные колебания, происходящие из сложения трех первоначальных аффектов, именно желания, удовольствия (радости) и неудовольствия (печали). Ясно, что мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе.

Если душа подверглась когда-нибудь сразу двум аффектам, то впоследствии, подвергаясь какому-либо одному из них, она будет подвергаться также и другому.

Если тело человеческое подверглось когда-либо действию одновременно со стороны двух тел, то душа, воображая впоследствии какое-либо одно из них, тотчас же вспомнит и о другом. Но воображения души более указывают на аффекты нашего тела, чем на природу тел внешних. А потому, если тело, а следовательно, и душа подверглась однажды сразу двум аффектам, то, подвергаясь впоследствии какому-либо одному из них, она будет подвергаться также и другому; что и требовалось доказать.

Всякая вещь может быть косвенной причиной удовольствия, неудовольствия или желания.

Предположим, что душа подвергается сразу двум аффектам, а именно одному, который ее способность к действию не увеличивает и не уменьшает, и другому, который ее или увеличивает, или уменьшает. Ясно, что, если впоследствии душа будет возбуждена как своей истинной причиной тем из этих аффектов, который (по предположению) сам по себе ее способности к мышлению не увеличивает и не уменьшает, она тотчас же подвергается и второму, который ее способность к мышлению или увеличивает, или уменьшает, т. е. она подвергнется удовольствию или неудовольствию. И, таким образом, эта вещь будет причиной удовольствия или неудовольствия не сама по себе, а косвенно. Точно таким же путем легко можно показать, что такая вещь может быть косвенно причиной желания; что и требовалось доказать.

Вследствие одного того, что мы видели какую-либо вещь в аффекте удовольствия или неудовольствия, производящей причины которого она вовсе и не составляет, мы можем ее любить или ненавидеть.

Вследствие одного этого происходит то, что душа, воображая впоследствии эту вещь, подвергается аффекту удовольствия или неудовольствия, т. е. что способность души и тела увеличивается или уменьшается и т. д., и следовательно, душа является склонной к ее воображению или отвращается от нее, т. е. любит ее или ненавидит; что и требовалось доказать.

Отсюда мы видим, каким образом происходит то, что мы любим или ненавидим что-либо без всякой известной нам причины, единственно, как говорится, из симпатии или антипатии. Сюда же должно отнести и те объекты, которые причиняют нам удовольствие или неудовольствие вследствие одного только того, что имеют что-либо сходное с объектами, обыкновенно причиняющими нам такие аффекты. Я знаю, конечно, что авторы, которые впервые ввели эти названия – симпатия и антипатия, – хотели обозначить ими некоторые скрытые качества вещей; но тем не менее, полагаю, нам можно подразумевать под ними также и качества известные или явные.

Вследствие одного того, что мы воображаем, что какая-либо вещь имеет что-либо сходное с таким объектом, который обыкновенно причиняет нашей душе удовольствие или

неудовольствие, мы будем любить или ненавидеть эту вещь, хотя бы то, в чем она сходна с тем объектом, и не было производящей причиной этих аффектов.

То, что сходно с означенным объектом, в самом этом объекте мы (по предположению) созерцаем под аффектом удовольствия или неудовольствия. И потому, когда душа будет воображать это, она тотчас же подвергнется тому или другому аффекту, и следовательно, вещь, которая, как мы знаем, обладает тем же самым, будет косвенной причиной удовольствия или неудовольствия. И следовательно, хотя бы то, в чем она сходна с таким объектом, и не было производящей причиной этих аффектов, тем не менее мы будем ее любить или ненавидеть.

Если мы воображаем, что вещь, которая обыкновенно причиняет нам неудовольствие, имеет что-либо сходное с другой вещью, обыкновенно причиняющей нам столь же большое удовольствие, то мы будем в одно и то же время и ненавидеть и любить ее.

Такая вещь (по предположению) сама по себе составляет причину нашего неудовольствия, и, поскольку мы воображаем ее с таким аффектом, мы ее ненавидим; но, поскольку мы воображаем помимо этого, что она имеет что-либо сходное с другой вещью, обыкновенно причиняющей нам столь же большое удовольствие, мы (по пред. т.) будем ее любить с такой же степенью удовольствия. Следовательно, мы будем ее в одно и то же время и любить и ненавидеть; что и требовалось доказать.

Такое состояние души, возникающее из двух противоположных аффектов, называется душевным колебанием, которое поэтому относится к аффекту точно так же, как сомнение к воображению; и душевное колебание и сомнение различаются между собой только по степени. Тело человеческое слагается из весьма многих индивидуумов различной природы, и потому со стороны одного и того же тела может подвергаться весьма многим и различным действиям; и наоборот, так как одна и та же вещь может находиться в различных состояниях, то она может также и действовать на одну и ту же часть тела многими, самыми различными способами. Отсюда мы легко можем представить себе, что один и тот же объект может быть производящей причиной многих противоположных аффектов.

*** * ***

Образ вещи прошедшей или будущей причиняет человеку такой же аффект удовольствия или неудовольствия, как и образ вещи настоящей.

До тех пор, пока человек находится под действием образа какой-либо вещи, он будет смотреть на нее как на находящуюся налицо, хотя бы она в действительности и не существовала; он воображает ее прошедшей или будущей только в том случае, если ее образ соединен с образом прошедшего времени или будущего. Поэтому образ вещи, рассматриваемый сам в себе, будет одним и тем же, все равно – относится ли он к прошедшему или будущему времени, или к настоящему, т. е. состояние или аффект тела будет одним и тем же, будет ли образ, служащий его причиной, образом вещи прошедшей или будущей, или настоящей. А следовательно, и аффект удовольствия или неудовольствия будет одним и тем же, будет ли образ, служащий его причиной, образом вещи прошедшей или будущей, или настоящей.

Я называю здесь вещь прошедшей или будущей постольку, поскольку мы уже подверглись или подвергнемся действию с ее стороны, поскольку, например, мы ее видели или увидим, поскольку она нас подкрепляла или будет подкреплять, причинила нам вред или причинит. В самом деле, поскольку мы воображаем ее таким образом, постольку мы утверждаем ее существование, т. е. тело наше не подвергается никакому действию, которое исключало бы существование этой вещи, и следовательно, тело наше подвергается со стороны образа этой вещи точно такому же действию, как если бы сама вещь была налицо. Но так как люди, много испытавшие, большею частью колеблются всякий раз, как смотрят на вещь как на будущую или прошедшую, и крайне сомневаются в исходе такой

вещи, то отсюда происходит то, что аффекты, возникающие из подобных образов вещей, не так постоянны и весьма часто нарушаются образами других вещей, пока людям не станет известен исход дела.

Из только что сказанного для нас становится понятно, что такое надежда, страх, уверенность, отчаяние, веселость и подавленность. А именно: надежда есть не что иное, как непостоянное удовольствие, возникшее из образа будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы сомневаемся; страх, наоборот, есть непостоянное неудовольствие, также возникшее из образа сомнительной вещи.

Далее, если сомнение в этих аффектах уничтожается, то надежда переходит в уверенность, страх – в отчаяние, т. е. в удовольствие или неудовольствие, возникшее из образа вещи, которой мы боялись или на которую возлагали надежды.

Далее, наслаждение есть удовольствие, возникшее из образа прошедшей вещи, в исходе которой мы усомнились. Наконец, подавленность есть неудовольствие, противоположное радости.

*** * ***

Кто воображает, что то, что он любит, уничтожается, будет чувствовать неудовольствие, если же оно сохраняется, – будет чувствовать удовольствие.

Душа, насколько возможно, стремится воображать то, что увеличивает способность тела к действию или благоприятствует ей, т. е. то, что она любит. Но то, что полагает существование вещи, благоприятствует воображению, и, наоборот, то, что исключает существование вещи, ограничивает воображение.

Следовательно, образы вещей, полагающих существование любимой вещи, благоприятствуют стремлению души воображать любимую вещь, т. е. причиняют душе удовольствие. Наоборот, то, что исключает существование любимой вещи, ограничивает это стремление души, т. е. причиняет душе неудовольствие. Таким образом, тот, кто воображает, что то, что он любит, уничтожается, будет чувствовать неудовольствие и т. д.

Кто воображает, что то, что он ненавидит, уничтожается, будет чувствовать удовольствие.

Душа стремится воображать то, что исключает существование вещей, которые уменьшают или ограничивают способность тела к действию, т. е. стремится воображать то, что исключает существование вещей, ею ненавидимых. Поэтому образ вещи, исключающей существование того, что душа ненавидит, благоприятствует такому стремлению души, т. е. причиняет душе удовольствие. Таким образом тот, кто воображает, что то, что он ненавидит, уничтожается, будет чувствовать удовольствие; что и требовалось доказать.

Кто воображает, что предмет его любви получил удовольствие или неудовольствие, тот и сам также будет чувствовать удовольствие или неудовольствие, и каждый из этих аффектов будет в любящем тем больше или меньше, чем больше или меньше он в любимом предмете.

Образы вещей, полагающих существование любимого предмета, благоприятствуют стремлению души воображать его. Но удовольствие, так как оно есть переход к большему совершенству, полагает существование получившего удовольствие предмета, и тем больше, чем больше удовольствие. Следовательно, образ удовольствия любимого предмета в любящем благоприятствует стремлению его души, т. е. причиняет любящему удовольствие, и тем большее, чем больше был этот аффект в любимом предмете. Это первое.

Далее, поскольку что-либо получает неудовольствие, оно уничтожается, и тем более, чем большему неудовольствию оно подвергается; а потому тот, кто воображает, что предмет его любви подвергается неудовольствию, и сам будет чувствовать

неудовольствие, и тем большее, чем больше был этот аффект в любимом им предмете.

Если мы воображаем, что кто-либо причиняет любимому нами предмету удовольствие, мы будем чувствовать к нему любовь. Наоборот, если воображаем, что он причиняет ему неудовольствие, будем чувствовать к нему ненависть.

Кто причиняет удовольствие или неудовольствие любимому нами предмету, тот причиняет его также и нам, именно потому, что мы воображаем, что любимый нами предмет подвергается этому удовольствию или неудовольствию. Это удовольствие или неудовольствие сопровождается в нас, согласно предположению, идеей внешней причины. Следовательно, если мы воображаем, что кто-либо причиняет любимому нами предмету удовольствие или неудовольствие, то мы будем чувствовать к нему любовь или ненависть.

Это объясняет нам, что такое сострадание, которое мы можем определить как неудовольствие, возникшее вследствие вреда, полученного другим. Какое должно дать название удовольствию, возникшему вследствие добра, полученного другим, я не знаю. Далее, любовь к тому, кто сделал добро другому, мы будем называть благорасположением, наоборот, ненависть к тому, кто сделал зло другому, – негодованием. Наконец, должно заметить, что мы чувствуем сострадание не только к такому предмету, который мы любим, но также и к такому, к которому мы до того времени не питали никакого аффекта, лишь бы мы считали его себе подобным (как я покажу это ниже); следовательно, благорасположение мы можем чувствовать также и к тому, кто сделал добро подобному нам, и наоборот – негодовать на того, кто нанес ему вред.

*** * ***

Кто воображает, что предмет его ненависти получил неудовольствие, будет чувствовать удовольствие; наоборот, если он воображает его получившим удовольствие, будет чувствовать неудовольствие; и каждый из этих аффектов будет тем больше или меньше, чем больше противоположный ему аффект в том, что он ненавидит.

Поскольку ненавистный предмет подвергается неудовольствию, он уничтожается, и тем больше, чем большему неудовольствию он подвергается. Поэтому тот, кто воображает, что предмет его ненависти подвергается неудовольствию, будет, наоборот, чувствовать удовольствие, и тем большее, чем большему неудовольствию подвергся по его воображению ненавистный предмет.

Это первое. Далее, удовольствие полагает существование получившего его предмета, и тем более, чем большее получается удовольствие. Если кто воображает, что тот, кого он ненавидит, получил удовольствие, то такое воображение будет ограничивать его стремление, т. е. тот, кто ненавидит, будет чувствовать неудовольствие и т. д.

Такое удовольствие едва ли может быть прочно и свободно от некоторого душевного противодействия. Ибо поскольку кто-либо воображает, что подобный ему предмет подвергается аффекту неудовольствия, постольку он и сам должен чувствовать неудовольствие; и обратно – если он воображает, что он получает удовольствие. Но здесь мы обращаем внимание на одну только ненависть.

Если мы воображаем, что кто-либо причиняет удовольствие предмету, который мы ненавидим, то мы будем и его ненавидеть. Наоборот, если мы воображаем, что он причиняет этому предмету неудовольствие, мы будем любить его.

Эти и другие подобные аффекты ненависти относятся к зависти, которая поэтому есть не что иное, как сама ненависть, поскольку она рассматривается располагающей человека таким образом, что чужое несчастье причиняет ему удовольствие и, наоборот, чужое счастье причиняет ему неудовольствие.

Мы стремимся утверждать о себе и любимом нами предмете все, что, по нашему воображению, причиняет удовольствие нам или ему; и наоборот, отрицать все то, что, по нашему воображению, причиняет нам или любимому нами предмету неудовольствие.

Что, по нашему воображению, причиняет удовольствие или неудовольствие любимому

нами предмету, то причиняет его также и нам. Но душа стремится воображать, насколько возможно, то, что причиняет нам удовольствие, т. е. она стремится смотреть на все таковое, как на находящееся налицо, и наоборот, исключать существование того, что причиняет нам неудовольствие. Следовательно, мы стремимся утверждать о себе и о любимом нами предмете все то, что, по нашему воображению, причиняет нам или ему удовольствие, и наоборот.

Мы стремимся утверждать о ненавидимом нами предмете все то, что, по нашему воображению, причиняет ему неудовольствие, и, наоборот, отрицать все то, что, по нашему воображению, причиняет ему удовольствие.

Отсюда мы видим, что легко может случиться, что человек будет ставить себя и любимый предмет выше, чем следует, и наоборот – то, что ненавидит, ниже, чем следует. Такое воображение, когда оно относится к самому человеку, имеющему о себе преувеличенное мнение, называется самомнением и составляет род бреда, так как человек с открытыми глазами бредит, будто бы он может все то, что ему представляется в одном только воображении и на что вследствие этого он смотрит, как на реальное, и кичится им все время, пока он не в состоянии вообразить чего-либо, исключающего существование этого и ограничивающего его способность к действию.

Итак, самомнение есть удовольствие, возникшее вследствие того, что человек ставит себя выше, чем следует. Далее, удовольствие, происходящее вследствие того, что человек ставит другого выше, чем следует, называется превознесением и, наконец, то, которое происходит вследствие того, что он ставит другого ниже, чем следует, – презрением.

*** * ***

Воображая, что подобный нам предмет, к которому мы не питали никакого аффекта, подвергается какому-либо аффекту, мы тем самым подвергаемся подобному же аффекту.

Образы вещей суть состояния человеческого тела, идеи которых представляют нам внешние тела как бы находящимися налицо, т. е. идеи которых заключают в себе вместе и природу нашего тела и наличную природу тела внешнего.

Если поэтому природа тела внешнего подобна природе нашего тела, то идея внешнего воображаемого нами тела будет заключать в себе состояние нашего тела, подобное состоянию тела внешнего. И, следовательно, если мы воображаем, что кто-либо, подобный нам, подвергся какому-либо аффекту, то такое воображение будет выражать также и состояние нашего тела, подобное этому аффекту.

Следовательно, воображая, что какой-либо предмет, подобный нам, подвергается какому-либо аффекту, мы подвергаемся подобному же аффекту. Если же мы ненавидим подобный нам предмет, то мы будем подвергаться противоположному аффекту, а не подобному.

Такое подражание аффектов, когда оно относится к неудовольствию, называется состраданием, когда же относится к желанию, называется соревнованием, которое поэтому есть не что иное, как желание чего-либо, зарождающееся в нас вследствие того, что мы воображаем, что другие, подобные нам, желают этого.

Мы стремимся способствовать совершению всего того, что, по нашему воображению, ведет к удовольствию, и удалять или уничтожать все то, что, по нашему воображению, ему препятствует или ведет к неудовольствию.

Мы стремимся, насколько возможно, воображать то, что ведет к удовольствию, т. е. будем стремиться, насколько возможно, рассматривать это как находящееся налицо, иными словами – как действительно существующее. Но стремление или способность души к мышлению равно и совместно по своей природе с стремлением и способностью тела к действию. Следовательно, мы безусловно стремимся, чтобы это существовало, иными

словами, желаем и домогаемся этого; это – первое.

Далее, если мы воображаем, что то, что мы считаем причиной неудовольствия, т. е. то, что мы ненавидим, уничтожается, мы будем чувствовать удовольствие. Поэтому мы будем стремиться уничтожить его, иными словами, удалить от себя, дабы не созерцать его как находящееся налицо.

Мы будем также стремиться делать все то, на что люди, по нашему воображению, смотрят с удовольствием, и наоборот – будем избегать делать то, от чего, по нашему воображению, люди отвращаются.

Воображая, что люди что-либо любят или ненавидят, мы будем вследствие этого любить это или ненавидеть, т. е. присутствие этой вещи будет тем самым доставлять нам удовольствие или неудовольствие. И, следовательно (по пред. т.), мы будем стремиться делать все то, что, по нашему воображению, другие люди любят, или на что они смотрят с удовольствием, и т. д.

Такое стремление делать что-либо или не делать ради того только, чтобы понравиться другим людям, называется честолюбием, особенно в том случае, когда мы до того сильно стремимся понравиться толпе, что делаем что-либо или не делаем с ущербом для себя или для других; в иных случаях такое старание обыкновенно называется любезностью.

Удовольствие, с которым мы воображаем действие другого, которым он старался понравиться нам, я называю похвалою; неудовольствие же, с которым мы отвращаемся от его действия, я называю порицанием.

*** * ***

Если кто сделал что-нибудь такое, что, по его воображению, доставляет другим удовольствие, тот будет чувствовать удовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе как причине этого удовольствия, иными словами – будет смотреть на самого себя с удовольствием. Наоборот, если он сделал что-либо такое, что, по его воображению, причиняет другим неудовольствие, то он будет смотреть на самого себя с неудовольствием.

Кто воображает, что он причиняет другим удовольствие или неудовольствие, тот тем самым будет чувствовать удовольствие или неудовольствие. А так как человек сознает самого себя по тем состояниям, которыми он определяется к действию, то, следовательно, тот, кто сделал что-либо такое, что, по его воображению, причиняет другим удовольствие, будет чувствовать удовольствие, соединенное с сознанием самого себя как причины этого удовольствия, иными словами, он будет смотреть на самого себя с удовольствием, и наоборот; что и требовалось доказать.

Так как любовь есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины, а ненависть – неудовольствие, также сопровождаемое идеей внешней причины, то вышеозначенные удовольствие и неудовольствие будут видами любви и ненависти. Но так как любовь и ненависть относятся к внешним объектам, то эти аффекты мы обозначим другими названиями, именно: удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины, мы будем называть гордостью, а противоположное ему неудовольствие – стыдом; при этом должно подразумевать тот случай, когда удовольствие или неудовольствие возникает вследствие того, что человек уверен, что его хвалят или порицают.

В иных случаях я буду называть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины, самодовольством, а противоположное ему неудовольствие – раскаянием. Далее, так как может случиться, что удовольствие, которое кто-либо, по его воображению, причиняет другим, будет лишь воображаемым, и так как каждый старается воображать о себе все то, что, по его воображению, доставляет ему удовольствие, то легко может случиться, что гордец будет объят самомнением и станет воображать, что он всем приятен, между тем как он всем в тягость.

Если мы воображаем, что кто-либо любит, желает или ненавидит что-либо такое, что мы сами любим, желаем или ненавидим, то тем постояннее мы будем это любить и т. д. Если же воображаем, что он отвращается от того, что мы любим, или наоборот, то будем испытывать душевное колебание.

Вследствие одного того, что кто-либо, по нашему воображению, что-нибудь любит, мы сами будем любить это. Но по предположению мы и без того любим это. Следовательно, для любви прибавляется еще новая причина, ей благоприятствующая, и потому то, что мы любим, мы будем любить вследствие этого тем постояннее.

Далее, воображая, будто кто-либо чувствует к чему-нибудь отвращение, мы сами будем избегать этого. Если же предположим, что мы в то же самое время любим это, то, значит, мы в то же самое время будем к одному и тому же относиться и с любовью и с отвращением, иными словами, будем колебаться; что и требовалось доказать.

Отсюда следует, что всякий стремится, насколько возможно, к тому, чтобы каждый любил то, что он сам любит, и ненавидел, что он ненавидит. Отсюда слова Овидия:

Будем и страх и надежду делить, коль любим друг друга,
Сердце железное лишь любит другим вперекор.

Такое стремление к тому, чтобы каждый одобрял то, что мы любим или ненавидим, есть в действительности честолюбие. Отсюда мы видим, что каждый из нас от природы желает, чтобы другие жили по-нашему. А так как все одинаково желают того же, то все одинаково служат друг другу препятствием и, желая того, чтобы все их хвалили или любили, становятся друг для друга предметом ненависти.

*** * ***

Если мы воображаем, что кто-либо получает удовольствие от чего-либо, владеть чем может только он один, то мы будем стремиться сделать так, чтобы он не владел этим.

Вследствие одного того, что кто-либо, по нашему воображению, получает удовольствие от чего-либо, мы сами будем любить это и искать от него удовольствие. Но (по предположению) этому удовольствию, но нашему воображению, препятствует то, что таким предметом владеет другой. Поэтому мы будем стремиться, чтобы он не владел им; что и требовалось доказать.

Итак, мы видим, что природа людей по большей части такова, что к тем, кому худо, они чувствуют сострадание, а кому хорошо, тому завидуют и тем с большею ненавистью, чем больше они любят что-либо, что воображают во владении другого.

Далее, мы видим, что из того же самого свойства человеческой природы, по которому люди являются сострадательными, вытекает также и то, что они завистливы и честолюбивы. Если мы захотим, наконец, обратиться к опыту, то найдем, что и он учит тому же самому, особенно если мы обратим внимание на первые годы нашей жизни. Мы найдем, что дети, тело которых постоянно находится как бы в равновесии, смеются или плачут потому только, что видят, что другие смеются или плачут; далее, как только они видят, что другие что-либо делают, тотчас же желают и сами подражать этому и, наконец, желают себе всего, в чем, по их воображению, находят удовольствие другие. Происходит это именно вследствие того, что образы вещей, как мы сказали, суть самые состояния человеческого тела, иными словами – аффекты, которым тело человеческое подвергается со стороны внешних причин и которыми оно располагается к тому или другому действию.

Если мы любим какой-либо подобный нам предмет (res), то мы стремимся, насколько возможно, сделать так, чтобы и он нас любил.

Предмет, который мы любим, мы стремимся, насколько возможно, воображать

преимущественно перед другими. Таким образом, если этот предмет подобен нам, то мы будем стремиться доставлять удовольствие ему преимущественно перед другими, иными словами, будем стремиться, насколько возможно, сделать так, чтобы любимый нами предмет подвергался удовольствию, сопровождаемому идеей о нас, т. е. сделать так, чтобы и он нас любил.

Чем более аффект, который, по нашему воображению, питает к нам любимый нами предмет, тем более мы будем гордиться.

Мы стремимся, насколько возможно, к тому, чтобы любимый нами предмет и нас в свою очередь любил, т. е. чтобы любимый нами предмет подвергался удовольствию, сопровождаемому идеей о нас. Поэтому чем большему удовольствию подвергается, по нашему воображению, любимый нами предмет благодаря нам, тем более поддерживается это стремление, т. е. тем большему удовольствию мы подвергаемся. Но если мы чувствуем удовольствие вследствие того, что причинили удовольствие другому, подобному нам, то мы смотрим на самих себя с удовольствием.

Следовательно, чем более тот аффект, который, по нашему воображению, питает к нам любимый нами предмет, тем с большим удовольствием мы будем смотреть на самих себя, иными словами, тем более будем гордиться; что и требовалось доказать.

*** * ***

Если кто воображает, что любимый им предмет находится с кем-либо другим в такой же или еще более тесной связи дружбы, чем та, благодаря которой он владел им один, то им овладеет ненависть к любимому им предмету и зависть к этому другому.

Чем большую любовь питает к человеку, по его воображению, любимый им предмет, тем более будет он гордиться, т. е. тем больше будет чувствовать удовольствие. Поэтому он будет стремиться, насколько возможно, воображать любимый им предмет как можно теснее с ним связанным.

Такое стремление или влечение поддерживается воображением, что и другой кто-либо желает того же. Но оно ограничивается, по предположению, образом самого любимого им предмета, сопровождаемым образом того, с кем он себя связал. Поэтому он тем самым подвергнется неудовольствию, сопровождаемому идеей о любимом им предмете как причине такого неудовольствия, а вместе и образом этого другого, т. е. им овладеет ненависть к любимому им предмету и вместе к этому другому, которому вследствие этого он будет завидовать в том, что он получает удовольствие от любимого им предмета; что и требовалось доказать.

Такая ненависть к любимому предмету, соединенная с завистью, называется ревностью, которая, следовательно, есть не что иное, как колебание души, возникшее вместе и из любви и ненависти, сопровождаемое идеей другого, кому завидуют.

Эта ненависть к любимому предмету будет тем больше, чем больше было то удовольствие, которое ревнивец обыкновенно получал от взаимной любви любимого им предмета, а также чем сильнее был тот аффект, который он питал к тому, кто, по его воображению, вступает в связь с любимым предметом.

Если он его ненавидел, то он будет ненавидеть и любимый предмет, так как он будет воображать, что он доставляет удовольствие тому, кого он ненавидит; а также и потому, что он будет принужден соединять образ любимого им предмета с образом того, кого он ненавидит, что большей частью имеет место в любви к женщине.

В самом деле, если кто воображает, что женщина, которую он любит, отдается другому, тот не только будет подвергаться неудовольствию вследствие того, что ограничивается его влечение, но и будет еще питать к ней отвращение, потому что будет принужден соединять образ любимого предмета с срамными частями и извержениями другого.

К этому присоединяется, наконец, и то, что ревнивца предмет его любви принимает

не с тем видом, как бывало обыкновенно прежде, а это, как я сейчас покажу, тоже служит для любящего причиной неудовольствия.

*** * ***

Кто вспоминает о предмете, от которого он когда-либо получил удовольствие, тот желает владеть им при той же обстановке, как было тогда, когда он наслаждался им в первый раз.

Все, что человек видел вместе с предметом, который доставил ему удовольствие, будет косвенной причиной последнего; поэтому он будет желать владеть всем этим вместе с предметом, доставившим ему удовольствие, иными словами, будет желать владеть предметом при всей той обстановке, какая была тогда, когда он первый раз наслаждался им.

Если, таким образом, любящий найдет, что чего-либо из этой обстановки недостает, то он почувствует неудовольствие. А так как любовь заставляет его желать этот предмет или эту часть обстановки, то, воображая, что его нет, он будет чувствовать неудовольствие; что и требовалось доказать.

Такое неудовольствие, относящееся к отсутствию того, что мы любим, называется тоской.

Желание, возникающее вследствие неудовольствия или удовольствия, ненависти или любви, тем сильнее, чем больше эти аффекты.

Неудовольствие уменьшает или ограничивает способность человека к действию, т. е. уменьшает или ограничивает стремление человека пребывать в своем существовании; поэтому оно противно этому стремлению, и все, к чему только стремится человек, чувствующий неудовольствие, это – освободиться от этого неудовольствия. Но (по опр. неудовольствия) чем неудовольствие больше, тем большей части способности человека к действию оно необходимо противодействует. Поэтому чем больше неудовольствие, тем с большей силой действия, т. е. тем с большим желанием или влечением будет человек стремиться освободиться от него.

Далее, так как удовольствие увеличивает способность человека к действию или способствует ей, то тем же путем легко можно доказать, что человек, чувствующий удовольствие, не желает ничего другого, как только сохранить его, и тем больше, чем больше его удовольствие.

Наконец, так как ненависть и любовь составляют собственно аффекты удовольствия и неудовольствия, то точно так же следует, что стремление, влечение или желание, возникающее вследствие ненависти или любви, по величине своей будет соответствовать последним.

Если кто начал любимый им предмет ненавидеть, так что любовь совершенно уничтожается, то вследствие одинаковой причины он будет питать к нему большую ненависть, чем если бы никогда не любил его, и тем большую, чем больше была его прежняя любовь.

Если кто начинает ненавидеть какой-либо предмет, который любит, то его влечения ограничиваются в большем числе, чем если бы он никогда не любил его. В самом деле, любовь есть удовольствие, которое человек, насколько возможно, стремится сохранить, а именно созерцая любимый предмет как находящийся налицо и доставляя ему, насколько возможно, удовольствие; и это стремление будет тем больше, чем больше его любовь, так же как и стремление, чтобы любимый им предмет с своей стороны и его любил.

Но ненависть к любимому предмету препятствует этим стремлениям. Поэтому любящий будет подвергаться неудовольствию также и по этой причине, и тем больше, чем больше была его любовь, т. е. кроме того неудовольствия, которое было причиной ненависти, возникает еще новое, вследствие того что он любил этот предмет; и следовательно, он будет созерцать любимый предмет еще с большим аффектом

неудовольствия, т. е. будет питать к нему еще большую ненависть, чем если бы он никогда не любил его, и тем большую, чем больше была его любовь.

*** * ***

Если кто кого-либо ненавидит, тот будет стремиться причинить предмету своей ненависти зло, если только не боится, что из этого возникнет для него самого еще большее зло, и наоборот, если кто кого любит, тот будет стремиться по тому же закону сделать ему добро.

Ненавидеть кого-либо – значит воображать кого-либо причиной своего неудовольствия; поэтому тот, кто кого-либо ненавидит, будет стремиться его удалить или уничтожить. Но если он опасается, что из этого возникнет для него еще большее неудовольствие, или (что то же) еще большее зло, и думает, что он может избежать этого, не причиняя замышляемого им зла тому, кого он ненавидит, то он будет стремиться воздержаться от причинения этого зла; и это стремление будет больше, чем то, с каким он хотел причинить зло; поэтому такое стремление одержит верх, как мы и хотели доказать. Доказательство второй части теоремы идет точно таким же путем. Итак, если кто кого-либо ненавидит и т. д.

Под добром я разумею здесь всякий род удовольствия и затем все, что ведет к нему, в особенности же то, что утоляет тоску, какова бы она ни была; под злом же я разумею всякий род неудовольствия и в особенности то, что препятствует утолению тоски. Выше было показано, что мы ничего не желаем потому, что оно добро, но, наоборот, называем добром то, чего желаем; и, следовательно, то, к чему чувствуем отвращение, называем злом. Поэтому всякий сообразно со своим аффектом судит или оценивает, что добро и что зло, что лучше и что хуже, что, наконец, самое лучшее и что самое худшее. Так, скупой считает за самое лучшее обилие денег, а недостаток их – за самое худшее. Честолюбивый же ничего так не желает, как славы, и, наоборот, ничего так не боится, как стыда. Далее, завистливому нет ничего приятнее, как несчастье другого, и ничего нет тягостнее чужого счастья. Точно так же всякий считает какую-либо вещь хорошей или дурной, полезной или бесполезной сообразно с своим аффектом.

Впрочем, тот аффект, который располагает человека таким образом, что он не хочет того, чего хочет, или хочет того, чего не хочет, называется трусостью, которая поэтому есть не что иное, как страх, поскольку он располагает человека избегать предстоящего зла при помощи зла меньшего. Если же зло, которого он боится, есть стыд, тогда страх называется стыдливостью. Наконец, если стремление избежать будущего зла ограничивается боязнью какого-либо другого зла, так что человек не знает, которое из них предпочесть, то страх называется оцепенением, особенно когда оба зла, которых он боится, принадлежат к числу весьма больших.

Если кто воображает, что его кто-либо ненавидит, и при этом не думает, что сам подал ему какой-либо повод к ненависти, то он в свою очередь будет его ненавидеть.

Доказательство. Если кто воображает, что кто-либо чувствует ненависть, то на этом основании и сам будет чувствовать ненависть, т. е. неудовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины. Но он (по предположению) не представляет себе никакой другой причины этого неудовольствия, кроме того, кто его ненавидит. Следовательно, воображая, что его кто-либо ненавидит, он подвергнется неудовольствию, сопровождаемому идеей о том, кто его ненавидит, иными словами, будет его ненавидеть.

Если кто воображает, что он подал справедливый повод к ненависти, то и он будет чувствовать стыд. Но это редко случается. Кроме того, такая взаимная ненависть может возникнуть также из того, что за ненавистью следует стремление нанести зло тому, кто служит предметом ненависти.

Поэтому, если кто воображает, что его кто-либо ненавидит, то он будет воображать его причиной какого-либо зла или неудовольствия; и, следовательно,

подвергнется неудовольствию или страху, сопровождаемому идеей о том, кто его ненавидит, как причине этого страха, т. е., как и выше, будет и сам ненавидеть его.

Если кто воображает, что его кто-либо любит, и при этом не думает, что сам подал к этому какой-либо повод, то и он со своей стороны будет любить его.

Если он будет думать, что подал справедливый повод для любви, то будет гордиться, и это случается чаще; противоположное этому бывает, как мы сказали, тогда, когда кто-либо воображает, что он составляет для кого-нибудь предмет ненависти. Далее, такая взаимная любовь и, следовательно, стремление сделать добро тому, кто нас любит и стремится делать нам добро, называется признательностью или благодарностью. Отсюда ясно также, что люди гораздо более расположены к мести, чем к воздаянию добром.

*** * ***

Если кто сделал другому добро, движимый любовью или надеждой на удовлетворение своей гордости, тот будет чувствовать неудовольствие, если увидит, что его благодеяние принимается без благодарности.

Если кто любит какой-либо предмет, себе подобный, тот стремится, насколько возможно, чтобы и он его любил. Поэтому, если кто, движимый любовью, сделал другому благодеяние, тот делает это в желании, чтобы и его в свою очередь любили, т. е. в надежде на удовлетворение своей гордости, иными словами, на удовольствие. Поэтому он будет стремиться, насколько возможно, воображать эту причину своей гордости; иными словами, смотреть на нее как на действительно существующую. Но (по предположению) он воображает еще нечто другое, исключающее существование этой причины. Следовательно, он тем самым подвергнется неудовольствию.

Ненависть увеличивается вследствие взаимной ненависти и, наоборот, может быть уничтожена любовью.

Если кто-либо воображает, что тот, кого он ненавидит, в свою очередь питает к нему ненависть, то тем самым возникает новая ненависть, между тем как первая еще продолжает существовать. Если же, наоборот, он воображает, что этот человек питает к нему любовь, то, воображая так, он смотрит на самого себя с удовольствием и будет стремиться нравиться этому человеку, т. е. постольку будет стремиться не питать к нему ненависти и не причинять ему никакого неудовольствия. Такое стремление будет больше или меньше соответственно с тем аффектом, из которого оно возникает. И следовательно, если оно будет больше, чем то, которое возникает из ненависти и в силу которого он стремится причинить неудовольствие ненавистному предмету, то оно одержит над последним верх и уничтожит в душе ненависть.

Ненависть, совершенно побеждаемая любовью, переходит в любовь, и эта любовь будет вследствие этого сильнее, чем если бы ненависть ей вовсе не предшествовала.

Тот, кто начинает любить ненавистный ему предмет, т. е. предмет, на который он смотрел обыкновенно с неудовольствием, – тот находит тем самым удовольствие в своей любви, и к этому удовольствию, заключающемуся в любви, присоединяется еще то, которое возникает вследствие того, что стремление удалить неудовольствие, заключающееся в ненависти, получает новую поддержку, сопровождаясь идеей о том, кого он ненавидел, как причине этого удовольствия.

Хотя это и так, однако никто не станет стремиться ненавидеть что-либо или подвергаться неудовольствию, дабы наслаждаться затем еще большим удовольствием; т. е. никто не захочет, чтобы ему был нанесен вред в надежде снова восстановить этот вред, никто не захочет заболеть в надежде на выздоровление. Ибо каждый всегда будет стремиться сохранять свое существование и избегать, насколько возможно, неудовольствия. Если бы можно было представить себе обратное, т. е. что человек может желать кого-либо ненавидеть, с тем чтобы питать к нему затем еще большую любовь, то это значило бы, что он всегда будет желать ненавидеть этого человека. Ибо чем больше

была ненависть, тем больше будет и любовь, и поэтому он всегда будет желать, чтобы его ненависть все более и более увеличивалась; на том же основании человек будет стремиться болеть все больше и больше, дабы тем большее удовольствие получить затем вследствие восстановления своего здоровья, и потому он постоянно будет стремиться болеть, а это нелепо.

Если кто воображает, что кто-либо, подобный ему, питает ненависть к другому, подобному ему, предмету, который он любит, то он будет его ненавидеть.

Любимый им предмет в свою очередь ненавидит того, кто его ненавидит. Поэтому любящий, воображая, что кто-либо ненавидит любимый им предмет, воображает тем самым, что любимый им предмет чувствует ненависть, т. е. неудовольствие, а следовательно, и сам чувствует неудовольствие, и притом сопровождаемое идеей о том, кто ненавидит любимый им предмет, как причине этого неудовольствия, т. е. он будет ненавидеть его.

Удовольствие, возникающее вследствие того, что мы воображаем, что предмет нашей ненависти разрушается или подвергается злу, возникает не без некоторого душевного неудовольствия.

Действительно, всякий раз, как мы вспоминаем о таком предмете, хотя бы он в действительности (актуально) и не существовал, мы смотрим на него как на находящийся налицо, и тело наше подвергается со стороны его точно такому же аффекту. Поэтому, поскольку сильна еще память о предмете, человек определяется к тому, чтобы смотреть на него с неудовольствием, и это определение, пока существует образ предмета, только ограничивается памятью о вещах, исключающих его существование, но не уничтожается. А потому человек чувствует удовольствие лишь постольку, поскольку это определение ограничивается, и такое удовольствие, возникающее, как мы сказали, вследствие несчастья ненавидимого нами предмета, возобновляется, таким образом, всякий раз, как мы о нем вспоминаем.

В самом деле, всякий раз, как возникает образ этого предмета, он, как мы сказали, обнимая собой существование этого предмета, заставляет человека смотреть на него с тем же неудовольствием, с которым он обыкновенно смотрел на него, когда он существовал. Но так как он соединил с образом этого предмета еще другие образы, исключающие его существование, то такое определение к неудовольствию тотчас же будет ограничиваться, и человек снова будет чувствовать удовольствие, и так будет всякий раз, как это будет повторяться.

Это же составляет причину того, что люди чувствуют удовольствие всякий раз, как вспоминают о каком-либо прошедшем несчастье, и любят рассказывать об опасностях, от которых избавились. Воображая какую-либо опасность, они смотрят на нее еще как на будущую, и это заставляет их бояться. Но такое определение снова ограничивается той идеей освобождения, которую они соединили с идеей этой опасности, когда от нее избавились, и которая снова уничтожает их страх, и потому они снова чувствуют удовольствие.

*** * ***

Всякая вещь может быть косвенной причиной надежды или страха.

Вещи, которые являются косвенными причинами надежды или страха, называются хорошими или дурными приметами. Далее, составляя причину надежды или страха, они составляют причину удовольствия или неудовольствия, и, следовательно, мы их любим или ненавидим и стремимся или применять их как средства к достижению того, на что надеемся, или удалять как препятствия или причины страха. Кроме того, мы по своей природе таковы, что легко верим в то, на что надеемся, и с трудом верим в то, чего боимся, или судим об этом преувеличенно, или придаем ему менее значения, чем следует. Отсюда возникли суеверия, которым люди повсюду подвержены.

Я не считаю, впрочем, нужным показывать здесь те колебания души, которые возникают из надежды и страха; из одного определения этих аффектов следует, что нет ни надежды без страха, ни страха без надежды (как я объясняю это более подробно в своем месте); кроме того, надеясь на что-либо или боясь чего-либо, мы это любим или ненавидим, и таким образом все, что мы сказали о любви и ненависти, всякий легко может приложить к надежде и страху.

Различные люди могут подвергаться со стороны одного и того же объекта различным аффектам, и один и тот же человек может в разные времена подвергаться от одного и того же объекта разным аффектам.

Мы видим, что может случиться, что один любит то, что другой ненавидит, что один боится того, чего другой не боится, и что один и тот же человек может любить теперь то, что прежде ненавидел, и осмеливаться на то, чего прежде боялся, и т. д. Так как, далее, каждый судит о том, что хорошо и что дурно, что лучше и что хуже, сообразно с своим аффектом, то, следовательно, люди могут расходиться в своих мнениях так же, как и в аффектах. Отсюда происходит, что, когда мы сравниваем одних с другими, мы различаем их по одному только различию аффектов и называем одних бесстрашными, других трусами, третьих, наконец, еще как-либо. Бесстрашным, например, я буду называть того, кто презирает зло, которого я обыкновенно боюсь. Если я замечу, кроме того, что его желанию нанести зло тому, кого он ненавидит, и сделать добро тому, кого любит, не препятствует страх перед злом, которое меня обыкновенно удерживает, то я назову его смелым.

Далее, трусом мне будет казаться тот, кто боится зла, которое я обыкновенно презираю; если же я замечу сверх того, что его желанию препятствует страх перед злом, которое меня удержать не может, я скажу, что он малодушен; точно так же будет судить и всякий. Из такой природы человека и непостоянства его суждений, а равным образом из того, что человек часто судит о вещах лишь по своему аффекту и что вещи, которые, по его мнению, ведут к удовольствию или неудовольствию и которым он старается поэтому способствовать или удалять их, часто только воображаются, мы легко можем понять, наконец, что сам человек часто может являться причиной как своего неудовольствия, так и удовольствия, иными словами – причиной того, что он подвергается неудовольствию или удовольствию, сопровождаемому идеей о самом себе как причине этого удовольствия или неудовольствия. Отсюда мы легко поймем, что такое раскаяние и что такое самодовольство, а именно: раскаяние есть неудовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе, а самодовольство есть удовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе как его причине. Эти аффекты обладают величайшей силой благодаря тому, что люди считают себя свободными.

*** * ***

Объект, который мы раньше видели вместе с другими, или который, по нашему воображению, имеет в себе только то, что обще нескольким вещам, мы будем созерцать не так долго, как тот, который, по нашему воображению, имеет в себе что-либо индивидуальное.

Всякий раз, как мы воображаем объект, который мы видели вместе с другими, тотчас же мы вспоминаем и об этих других и, таким образом, от созерцания одного тотчас же переходим к созерцанию другого. То же самое бывает и с объектом, который, по нашему воображению, имеет в себе только то, что обще нескольким объектам. Ибо тем самым мы предполагаем, что мы не видим в нем ничего, чего не видели бы раньше в других. Если же мы предполагаем, что мы воображаем в каком-либо объекте что-либо индивидуальное, чего раньше никогда не видали, то мы говорим этим не что иное, как то, что душа, созерцая этот объект, не имеет в себе ничего другого, к созерцанию чего она могла бы перейти от созерцания первого. И, следовательно, она определена к созерцанию

одного только его.

Такое состояние души, т. е. воображение единичной вещи, поскольку оно одно только находится в душе, называется поглощением внимания; если оно возбуждается объектом, которого мы боимся, оно называется оцепенением, так как поглощение внимания каким-либо злом так приковывает человека к созерцанию одного только этого зла, что он не в состоянии думать о чем-либо другом, посредством чего он мог бы избежать его. Если же предметом нашего внимания является мудрость какого-либо человека, его трудолюбие или что-либо другое в этом роде, то такое поглощение внимания называется почтением, так как тем самым мы видим, что этот человек далеко нас превосходит.

В других случаях оно называется ужасом – если наше внимание поглощается гневом какого-либо человека, завистью и т. д. Если, далее, наше внимание приковывается мудростью, трудолюбием и т. д. человека, которого мы любим, то любовь наша к нему станет вследствие этого еще больше, и такую любовь, соединенную с поглощением внимания или почтением, мы называем преданностью.

Точно таким же образом мы можем представить себе в связи с поглощением внимания ненависть, надежду, беззаботность и другие аффекты и вывести, таким образом, аффектов более, чем существует слов для обозначения их. Отсюда ясно, что названия аффектов возникли скорее из обыкновенного словоупотребления, чем из точного их познания.

Поглощению внимания противоположно пренебрежение. Однако причину его большей частью составляет то, что мы, видя, что внимание кого-либо приковывается к известной вещи, что кто-либо любит ее, боится и т. д., или же вследствие того, что какая-либо вещь с первого взгляда кажется нам похожей на те вещи, которые поглощают наше внимание, которые мы любим, которых боимся и т. д., мы определяемся к обращению на нее внимания, к любви, страху и т. д.

Но если благодаря присутствию самой вещи или ближайшему ее рассмотрению мы принуждены будем признать, что в ней нет ничего, что может быть причиной поглощения внимания, любви, страха и т. д., то душа самым присутствием этой вещи будет более определяться к мышлению того, чего нет в объекте, чем того, что в нем есть.

Далее, как преданность возникает из поглощения внимания предметом, который мы любим, так осмеяние возникает из пренебрежения к предмету, который мы ненавидим или которого боимся; неуважение – из пренебрежения к глупости, как благоговение из поглощения внимания мудростью. Мы можем, наконец, представить себе в связи с пренебрежением любовь, надежду, гордость и другие аффекты и вывести отсюда еще новые аффекты, которым мы не даем обыкновенно в отличие от других никаких специальных названий.

*** * ***

Существует столько же видов удовольствия, неудовольствия и желания, а следовательно, и всех аффектов, слагающихся из них (каково душевное колебание) или от них производных (каковы любовь, надежда, страх и т. д.), сколько существует видов тех объектов, со стороны которых мы подвергаемся аффектам.

Удовольствие и неудовольствие, а следовательно, и аффекты, слагающиеся из них или от них производные, суть страдательные состояния; но мы необходимо страдаем, поскольку имеем идеи неадекватные; и лишь поскольку мы их имеем, постольку и страдаем, т. е. мы лишь постольку необходимо страдаем, поскольку воображаем, иными словами, поскольку мы подвергаемся аффекту, обнимающему собой природу нашего тела и природу тела внешнего. Поэтому природа всякого страдательного состояния необходимо должна быть объясняема так, чтобы в нем выражалась природа того объекта, со стороны которого мы подвергаемся аффекту.

Так, удовольствие, возникающее, например, из объекта A, должно обнимать собой

природу самого объекта A, удовольствие, возникающее из объекта B, – природу самого B, и, следовательно, два эти аффекта удовольствия по природе своей различны, так как они возникают из причин различной природы. Точно так же и аффект неудовольствия, возникающий из одного объекта, по природе своей различен от неудовольствия, возникающего по другой причине. То же самое должно сказать о любви, ненависти, надежде, страхе, душевном колебании и т. д., – и, следовательно, необходимо существует столько же видов удовольствия, неудовольствия, любви, ненависти и т. д., сколько существует видов объектов, со стороны которых мы подвергаемся аффектам.

Что касается желания, то оно есть самая сущность или природа каждого, поскольку она представляется определенной к какому-либо действию из данного ее состояния. Следовательно, сообразно с тем, подвергается ли человек со стороны внешних причин тому или другому виду удовольствия, неудовольствия, любви и т. д., т. е. сообразно с тем, в какое состояние приводится его природа, и его желание необходимо будет таким или другим, и природа одного желания необходимо отличается от природы другого настолько же, насколько различаются между собой те аффекты, из которых возникает каждое из них. Итак, существует столько же видов желания, сколько видов удовольствия, неудовольствия, любви и т. д., и, следовательно (по только что показанному), столько же, сколько видов тех объектов, со стороны которых мы подвергаемся аффектам; что и требовалось доказать.

Между видами аффектов, которые должны быть весьма многочисленны, замечательны чревоугодие, пьянство, разврат, скупость и честолюбие, составляющие не что иное, как частные понятия любви или желания, выражающие природу обоих этих аффектов по тем объектам, к которым они относятся. Ибо под чревоугодием, пьянством, развратом, скупостью и честолюбием мы понимаем не что иное, как неумеренную любовь или стремление к пиршествам, питью, половым сношениям, богатству и славе. Сверх того эти аффекты в силу того, что мы различаем их от других только по тому объекту, к которому они относятся, не имеют себе противоположных. Ибо умеренность, трезвость и, наконец, целомудрие, которые мы обыкновенно противополагаем чревоугодию, пьянству и разврату, не составляют аффектов, иными словами, страдательных состояний, а указывают на способность души, умеряющую эти аффекты.

Я не могу, впрочем, объяснять здесь остальные виды аффектов (так как их столько же, сколько видов объектов), да если бы и мог, то в этом нет надобности. Для нашей цели, а именно для определения силы аффектов и могущества над ними души, нам достаточно иметь общее определение каждого аффекта. Нам достаточно, говорю я, уразуметь общие свойства аффектов и души, чтобы быть в состоянии определить, в чем заключается и сколь велико могущество души в умерении и обуздании аффектов. Поэтому хотя между различными аффектами любви, ненависти или желания, например между любовью к детям и любовью к жене, есть большая разница, однако нам нет нужды знать эти различия и делать дальнейшие изыскания об их природе и происхождении.

Всякий аффект одного индивидуума отличается от аффекта другого настолько, насколько сущность одного отличается от сущности другого.

Все аффекты, как это показывают данные нами их определения, относятся к желанию, удовольствию или неудовольствию. Но желание есть самая природа или сущность каждого; следовательно, желание всякого индивидуума отличается от желания другого настолько, насколько природа или сущность одного отличается от сущности другого.

Далее удовольствие и неудовольствие составляют страдательные состояния, которыми способность или стремление каждого пребывать в своем существовании увеличивается или уменьшается, способствуется или ограничивается.

Но под стремлением пребывать в своем существовании, поскольку оно относится вместе и к душе и к телу, мы разумеем влечение и желание; следовательно, удовольствие и неудовольствие составляют самое желание или влечение, поскольку оно увеличивается или

уменьшается, способствуется или ограничивается внешними причинами, т. е. они составляют самую природу каждого индивидуума. А потому удовольствие или неудовольствие одного отличается от удовольствия или неудовольствия другого настолько же, насколько природа или сущность одного отличается от сущности другого. И следовательно, всякий аффект одного индивидуума отличается от аффекта другого.

Отсюда следует, что аффекты животных, которых называют лишенными разума (считать их бездушными после того, как мы узнали происхождение души, мы никоим образом не можем), отличаются от аффектов человека настолько, насколько их природа отличается от природы человеческой. Так, и человек и лошадь подвержены страсти производить потомство, но последняя – страсти лошадиной, первый – человеческой. Точно так же страсти и влечения насекомых, рыб и птиц должны быть различны.

Хотя, таким образом, каждый индивидуум живет в довольстве своей данной природой и находит в ней удовольствие, однако эта жизнь, которой каждый доволен, и удовольствие есть не что иное, как идея или душа того же самого индивидуума; а потому удовольствие одного отличается по своей природе от удовольствия другого настолько, насколько сущность одного отличается от сущности другого.

*** * ***

Я указал, как уже было сказано, только главнейшие возбуждения души, а не все, какие только могут быть. Идя тем же путем, как выше, мы легко могли бы показать, например, что любовь соединяется с раскаянием, неуважением, стыдом и т. д. Мало того, надеюсь, каждому очевидно из сказанного, что аффекты могут слагаться друг с другом столькими способами, и отсюда может возникнуть столько новых видоизменений, что их невозможно определить никаким числом. Но для моей цели достаточно перечислить только главнейшие; ибо остальные, опущенные мною, более удовлетворяли бы любопытство, чем приносили пользу.

Относительно любви, однако, следует заметить, что весьма часто случается, что в то время, как мы наслаждаемся чем-либо, к чему стремились, тело наше вследствие этого наслаждения приобретает новое состояние, которым оно определяется иначе, в нем пробуждаются новые образы вещей, и вместе с тем душа начинает воображать и желать иного.

Так, например, воображая что-либо, что услаждает нас своим вкусом, мы желаем наслаждаться им, именно съесть. Но, пока мы им таким образом наслаждаемся, желудок наш наполняется, и тело приходит в иное состояние. Поэтому, если после того, как тело пришло уже в новое состояние, образ этого яства будет еще сохраняться, так как последнее продолжает еще находиться перед нами, а следовательно, будет сохраняться также и стремление или желание съесть его, то этому желанию или стремлению будет противодействовать означенное новое состояние, и следовательно, присутствие яства, которого мы домогались, будет нам ненавистно. Это и есть то, что мы называем омерзением и отвращением.

Я опустил далее внешние состояния тела, которые наблюдаются в таких аффектах, каковы дрожь, бледность, рыдание, смех и т. д., так как они относятся к одному только телу без всякого отношения к душе.

Сила аффектов

Человеческое бессилие в укрощении и ограничении аффектов я называю рабством. Ибо человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собой, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он хотя и видит перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему. Я намерен показать в этой части причину этого.

Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни.

Доказательство. Человек свободный, т. е. живущий единственно по предписанию разума, не руководится страхом смерти, но стремится к добру непосредственно, т. е. стремится действовать, жить, сохранять свое существование на основании преследования собственной пользы. А потому он ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость есть размышление о жизни.

Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы составить никакого понятия о добре и зле, пока оставались бы свободными.

Свободным я назвал того, кто руководствуется одним только разумом. Поэтому кто рождается свободным и таковым остается, тот имеет одни только адекватные идеи и потому не имеет никакого понятия о зле, а следовательно, также и о добре (ибо понятия добра и зла соотносительны).

Душевная сила или добродетель свободного человека одинаково усматривается как в избежании опасностей, так и в преодолении их.

Аффект может быть ограничен и уничтожен только противоположным ему более сильным аффектом. Но слепая отвага и страх составляют аффекты, которые могут быть представлены одинаково сильными. Следовательно, потребуется одинаково большая сила или твердость духа как для обуздания отваги, так и для обуздания страха, т. е. человек свободный с одинаковой силой духа избегает опасностей, как и старается преодолеть их.

Следовательно, бегство вовремя должно приписать такому же мужеству свободного человека, как и битву; иными словами – человек свободный выбирает бегство с тем же мужеством или присутствием духа, как и сражение.

Под опасностью я разумею все то, что может служить причиной какого-либо зла, именно неудовольствия, ненависти, несогласия и т. д.

Человек свободный, живущий среди невежд, старается, насколько возможно, отклонять от себя их благодеяния.

О том, что хорошо, каждый судит по-своему. Таким образом, невежда, сделавший кому-либо благодеяние, ценит его по-своему и, если видит, что тем, кому оно делается, оно ценится ниже, то подвергнется неудовольствию. Свободный же человек старается всех связать с собой узами дружбы и не отплачивать людям за их благодеяния, сообразуясь с их аффектами, но руководить себя и других по свободному определению разума и делать только то, что он сам признает главным. Поэтому человек свободный, дабы не сделаться предметом ненависти для невежд и дабы сообразоваться не с их влечениями, а с одним только разумом, будет стараться, насколько возможно, отклонять от себя их благодеяния.

Я говорю, насколько возможно. Ибо хотя эти люди и невежды, однако они все-таки люди, которые в случае необходимости могут подать помощь человеческую, лучше которой другой нет. А потому часто бывает необходимо принимать от них благодеяния и, следовательно, отплачивать им сообразно с их характером. К этому должно прибавить, что и в отклонении от себя благодеяний должно быть осмотрительным, дабы не показалось, что мы их презираем или вследствие скупости боимся, что придется отдаривать, – таким образом мы тем самым оскорбляем их, стараясь избежать их ненависти. Поэтому в отклонении от себя благодеяний должно руководствоваться пользой и честностью.

*** * ***

Одни только люди свободные бывают наиболее благодарными по отношению друг к другу.

Одни только люди свободные всего более полезны друг другу и бывают связаны между собой самой крепкой дружбой. Только они одни стараются делать добро друг другу с одинаковым рвением любви. А потому одни только люди свободные бывают благодарными

по отношению друг к другу. Благодарность же людей, руководящихся слепым желанием, в большинстве случаев есть не благодарность, а торгашество или плутовство.

Далее, неблагодарность не составляет аффекта. Однако она постыдна, так как она в большинстве случаев показывает, что человек подвержен излишней ненависти, гневу, самолюбию или скупости и т. д. Ибо про того, кто по своей глупости не знает, как отблагодарить за подарок, нельзя сказать, что он неблагодарен, а еще менее про того, кого подарки развратницы не могут заставить удовлетворить ее сладострастие, подарки вора – скрыть его покражу или что-либо в этом роде. Напротив, подобный человек показывает, что он обладает стойким духом, что он никакими дарами не позволит совратить себя на свою или общую погибель.

Человек свободный никогда не действует лживо, но всегда честно.

Если бы человек свободный как таковой делал что-либо лживое, то он делал бы это по предписанию разума (ибо только в этом смысле он и называется нами свободным); а потому действовать лживо было бы добродетелью, и следовательно, каждому для сохранения его существования предпочтительнее было бы действовать лживо, т. е. (само собой ясно) для людей предпочтительнее было бы быть согласными друг с другом только на словах, а на деле быть противными; а это нелепо.

Если же спросят: «А что, если бы человек мог посредством вероломства освободиться от смертельной опасности, разве разум ввиду собственного самосохранения не посоветовал бы ему быть вероломным?» – то я отвечу так: «Если бы разум советовал это, то он советовал бы это всем людям, и, следовательно, разум вообще советовал бы людям только лживо условливаться соединять свои силы и иметь общие права, т. е. на самом деле общих прав не иметь; а это нелепо».

Все, сказанное нами касательно истинной свободы человека, относится к твердости духа, т. е. к мужеству и великодушию. И я не считаю нужным показывать здесь отдельно все свойства твердости духа и еще менее то, что человек, твердый духом, никого не ненавидит, ни на кого не гневается, никому не завидует, ни на кого не негодует, никого не презирает и всего менее бывает объят самомнением. Всякий, руководствующийся разумом, желает другим того же блага, к которому сам стремится.

К этому должно прибавить также то, что человек, твердый духом, прежде всего помнит, что все вытекает из необходимости божественной природы, и потому все, что он считает за тягостное и дурное, далее все, что ему кажется нечестивым, ужасным, несправедливым и постыдным, – все это возникает вследствие того, что он представляет вещи смутно, искаженно и спутанно; по этой причине он прежде всего стремится к тому, чтобы представлять вещи так, как они суть в себе, и удалить истинные препятствия для знания, каковы ненависть, гнев, зависть, осмеяние, самомнение и прочее в этом роде, что мы указали в предыдущих теоремах.

А потому, как мы сказали, он стремится, насколько возможно, поступать хорошо и получать удовольствие.

*** * ***

Прибавление. Сказанное мною в этой части о правильном образе жизни расположено не в таком порядке, чтобы все можно было обнять с одного взгляда; оно доказано мною разбросанно, сообразно с тем, как легче можно было вывести одно из другого. Поэтому я предположил здесь все это снова собрать и свести к главным пунктам.

I. Все наши стремления или желания вытекают по необходимости нашей природы таким образом, что могут быть поняты или через одну только нее, как через свою ближайшую причину, или же, поскольку мы составляем часть природы, которая сама через себя, без других индивидуумов, адекватно представлена быть не может.

II. Желания, вытекающие из нашей природы таким образом, что могут быть поняты через одну только нее, – это те желания, которые относятся к душе, поскольку она

представляется состоящей из идей адекватных; остальные желания относятся к душе, лишь поскольку она представляет вещи неадекватно, и сила и возрастание их должны определяться не человеческой способностью, а могуществом вещей внешних. Поэтому первые справедливо называются действиями, вторые же состояниями пассивными, ибо первые всегда показывают нашу способность, вторые же, наоборот, – нашу неспособность и познание искаженное.

III. Наши действия, т. е. те желания, которые определяются способностью или разумом человека, всегда хороши; остальные желания могут быть как хорошими, так и дурными.

IV. Таким образом, самое полезное в жизни – совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека; ибо блаженство есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие созерцательного (интуитивного) познания бога. Совершенствовать же свое познание – значит не что иное, как познавать бога, его атрибуты и действия, вытекающие из необходимости его природы. Поэтому последняя цель человека, руководствующегося разумом, т. е. высшее его желание, которым он старается умерить все остальные, есть то, которое ведет его к адекватному постижению себя самого и всех вещей, подлежащих его познанию.

V. Поэтому нет разумной жизни без познания, и вещи хороши лишь постольку, поскольку они способствуют человеку наслаждаться духовной жизнью, состоящей в познании. И, наоборот, только то, что препятствует человеку совершенствовать свой разум и наслаждаться разумной жизнью, мы называем злом.

VI. Но так как все то, для чего человек служит производящей причиной, необходимо хорошо, то, следовательно, зло для человека может возникать только из внешних причин, – именно поскольку он составляет часть всей природы, законам которой человеческая природа принуждена повиноваться и приспособляться к ней едва ли не бесчисленными способами.

VII. Да и невозможно, чтобы человек не был частью природы и не следовал ее общему порядку. Но если он вращается среди таких индивидуумов, которые сходны с его природой, то тем самым способность человека к действию найдет себе помощь и поддержку. Наоборот, если он находится среди таких индивидуумов, которые всего менее являются сходными с его природой, то едва ли он будет в состоянии приспособиться к ним без большого изменения.

VIII. Все, что, по нашему мнению, составляет в природе вещей зло, иными словами, все, что может препятствовать нам существовать и наслаждаться разумной жизнью, все это нам позволительно удалять от себя тем путем, который нам кажется надежнее. И, наоборот, все, что мы считаем добром, т. е. полезным для нашего самосохранения и наслаждения разумной жизнью, все это позволительно употреблять в свою пользу и распоряжаться им как угодно. И вообще, всякому по высшему праву природы дозволено делать все, что он считает для себя полезным.

IX. Ничто не может быть так сходно с природой какой-либо вещи, как другие индивидуумы того же вида; и следовательно, человеку для его самосохранения и наслаждения разумной жизнью нет ничего полезнее, как человек, руководствующийся разумом. Далее, так как между единичными вещами мы не знаем ничего, что было бы выше человека, руководствующегося разумом, то никто, следовательно, не может лучше показать силу своего искусства и дарования, как воспитывая людей таким образом, чтобы они жили, наконец, исключительно под властью разума.

X. Поскольку люди питают друг к другу зависть или какой-либо другой аффект ненависти, они противны друг другу, и, следовательно, их должно бояться тем больше, чем они могущественнее других индивидуумов природы.

XI. Однако души побеждаются не оружием, а любовью и великодушием.

XII. Всего полезнее для людей – соединиться друг с другом в своем образе жизни и вступить в такие связи, которые удобнее всего могли бы сделать из всех одного, и вообще

людям всего полезнее делать то, что способствует укреплению дружбы.

XIII. Но для этого необходимы искусство и бдительность. Ибо люди бывают различны (так как живущие по предписанию разума встречаются очень редко), и однако большей частью они завистливы и скорее склонны к мести, чем к сочувствию. Поэтому требуется особенная сила духа для того, чтобы с каждым обходиться сообразно с собственным характером и удерживаться от подражания его аффектам. Наоборот, те, которые умеют только бранить людей, более порицать их пороки, чем учить добродетелям, и не укреплять дух людей, а сокрушать его, те служат в тягость и себе самим и другим. Поэтому-то многие из чрезмерной нетерпимости и ложного религиозного усердия желали жить лучше среди животных, чем среди людей, подобно тому как мальчики или юноши, которые не могут равнодушно переносить укоры родителей, ищут себе убежища в военной службе и предпочитают неудобства войны и деспотическую власть домашним удобствам и отеческим увещаниям и согласны подвергнуться какой угодно тягости, чтобы только отомстить своим родителям.

XIV. Вследствие этого, хотя люди во всем поступают большей частью под влиянием страсти, однако из их сообщества вытекает гораздо более удобств, чем вреда. Поэтому лучше равнодушно переносить их обиды и прилагать свое старание к тому, что ведет к заключению согласия и дружбы.

XV. Согласие порождается тем, что относится к правосудию, справедливости и честности. Ибо люди, кроме неправого и несправедливого, не терпят также и того, что считается постыдным, иными словами, чтобы кто-либо презирал принятые в государстве обычаи. Для соединения же людей в любви прежде всего необходимо то, что относится к благочестию и уважению к общему благу.

XVI. Согласие обыкновенно рождается, кроме того, также и из страха, но без доверия. К этому должно прибавить, что страх возникает вследствие бессилия духа, и потому он не приносит пользы разуму, точно так же как и сострадание, хотя оно, по-видимому, и носит вид заботы о благе другого.

XVII. Кроме того, люди побеждаются также и щедростью, особенно те, которые ниоткуда не могут достать необходимого для поддержания жизни. Однако помогать каждому нуждающемуся далеко превосходит силы и интерес частного человека: средства частного человека ведь далеко не достаточны для удовлетворения этого. Сверх того, сила разума одного человека слишком ограниченна, чтобы он был в состоянии всех соединить с собой узами дружбы. Поэтому забота о бедных лежит на всем обществе и имеет целью только общественную пользу.

XVIII. Совершенно иного рода забота должна быть в принимании благодеяний и благодарности за них.

XIX. Далее, любовь распутная, т. е. страсть к совокуплению, возбуждаемая внешним видом, и вообще всякая любовь, имеющая причиной не свободу духа, а что-либо иное, легко переходит в ненависть, если только она не есть вид помешательства, что еще хуже, и в таком случае более поддерживается несогласием, чем согласием.

XX. Что касается супружества, то оно, конечно, согласно с разумом, если только стремление к половому совокуплению порождается не одним только внешним видом, но также и любовью к рождению детей и мудрому воспитанию их и, кроме того, если обоюдная любовь мужа и жены имеет своей причиной не одну только внешность, но в особенности свободу духа.

XXI. Согласие порождается, кроме того, лестью, но это происходит путем гнусного преступления – рабства или через вероломство; и никто, конечно, не попадается на лесть так, как люди, объятые самомнением, которые желают быть первыми, но не бывают ими.

XXII. Самоунижение носит ложный вид уважения к другим и благочестия. И, хотя оно противоположно самомнению, однако самоуниженный всего более близок к объятому самомнением. Средством к согласию служит далее стыд, но только стыд того, чего скрыть невозможно. Кроме того, составляя вид неудовольствия, он не имеет отношения к

пользованию разумом.

XXIV. Остальные аффекты неудовольствия по отношению к людям являются прямо противоположными правосудию, справедливости, уважению к общему благу и благочестию, и хотя негодование и имеет вид справедливости, однако где каждому дозволено обсуждать чужие поступки и самому восстановлять свое или чужое право, там живут вне закона.

XXV. Скромность, т. е. желание нравиться людям, если оно определяется разумом, относится к уважению, или к благочестию). Если же она возникает вследствие какого-либо аффекта, то она составляет честолюбие, иными словами, желание, вследствие которого люди под ложным видом заботы об общем благе большей частью поднимают несогласия и смуты. Ибо тот, кто действительно желает помогать другим советом или делом, дабы все вместе наслаждались высшим благом, тот прежде всего будет стараться приобрести их любовь, а не привлекать их внимание с той целью, чтобы известное учение получило от него свое имя, и вообще будет избегать подавать какие-либо поводы к зависти.

В общих разговорах он будет остерегаться упоминать о человеческих недостатках, о человеческом бессилии будет стараться говорить умеренно и, наоборот, обильно – о человеческой добродетели или способности; и всеми возможными способами будет стараться достигнуть того, чтобы люди стремились, насколько это в их силах, жить по предписанию разума, движимые не страхом или отвращением, но одним только аффектом удовольствия.

XXVI. Кроме людей, мы не знаем в природе ничего единичного, чья душа могла бы доставлять нам удовольствие и что можно было бы соединить с собой узами дружбы или какого-нибудь общения. А потому соображения нашей пользы не требуют сохранения того, что существует в природе, кроме людей, но учат нас сохранять, разрушать или употреблять это, на что нам нужно, сообразно с различной пользой, которую можно отсюда извлечь.

XXVII. Польза, извлекаемая нами из внешних вещей, кроме опыта и познания, приобретаемого нами путем наблюдения и изменения их из одних форм в другие, состоит главным образом в сохранении нашего тела. И в этом смысле всего полезнее вещи, которые могут таким образом питать и кормить тело, что все части его делаются способными правильно совершать свои отправления. Ибо чем способнее тело подвергаться многим действиям со стороны внешних тел и многими способами действовать на них, тем способнее душа к мышлению. Но в природе, кажется, весьма мало таких вещей. Поэтому для потребного питания тела необходимо пользоваться многими питательными средствами различной природы; тело человеческое состоит ведь из весьма многих частей различной природы, которые нуждаются в беспрерывном и разнородном питании, для того чтобы все тело было одинаково способно ко всему, что может вытекать из его природы, и, следовательно, чтобы душа была одинаково способна к постижению большего числа вещей.

XXVIII. Однако для добывания этих питательных средств едва ли было бы достаточно сил каждого отдельного человека, если бы люди не помогали друг другу. В сокращенном виде деньги представляют все вещи. Отсюда и произошло, что их образ обыкновенно всего более занимает душу черни, так как они едва ли могут вообразить себе какой-либо вид удовольствия без сопровождения идеи о деньгах как причины его.

XXIX. Но этот порок свойствен только тем, которые ищут денег не вследствие нужды и по необходимости, но потому, что научились различным способам наживы, которыми они весьма гордятся. Впрочем, они по обыкновению продолжают заботиться о своем теле, но скупо, так как они, по их мнению, теряют в своих богатствах все то, что расходуют на сохранение своего тела. Наоборот, кто знает истинное употребление денег и меру богатства определяет одной только нуждой, тот живет, довольствуясь малым.

XXX. Таким образом, так как хороши те вещи, которые способствуют частям тела совершать их отправления, и так как удовольствие состоит в том, что способность человека, поскольку он слагается из души и тела, поддерживается и увеличивается, то, следовательно, все, что приносит удовольствие, – хорошо. Однако, так как вещи

действуют не с той целью, чтобы доставлять нам удовольствие, и их способность к действию не соразмеряется с нашей пользой и так как, наконец, удовольствие большей частью относится преимущественно к какой-либо одной части тела, то аффекты удовольствия (если только при этом нет разума и твердости духа), а следовательно, также и желания, возникающие из них, могут быть чрезмерны. К этому должно прибавить, что под влиянием аффекта мы считаем главным то, что приятно для нас в настоящее время, и не можем с одинаковым аффектом оценить будущее.

XXXI. Суеверие, наоборот, признает, по-видимому, хорошим то, что приносит неудовольствие, а злом то, что приносит удовольствие. Но, как мы уже сказали, никто, кроме объятого завистью, не будет находить удовольствия в моем бессилии или несчастьи. В самом деле, чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим и, следовательно, тем более становимся причастными божественной природе; и удовольствие, соразмеряемое с истинными требованиями нашей пользы, никогда не может быть дурно. Наоборот, кто руководится страхом и делает добро только для того, чтобы избежать зла, тот не руководится разумом.

XXXII. Но человеческая способность весьма ограниченна, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин; а потому мы не имеем абсолютной возможности приспособлять внешние нам вещи к нашей пользе. Однако мы будем равнодушно переносить все, что выпадает на нашу долю, вопреки требованиям нашей пользы, если сознаем, что мы исполнили свой долг, что наша способность не простирается до того, чтобы мы могли избегнуть этого, и что мы составляем часть целой природы, порядку которой и следуем.

Если мы ясно и отчетливо познаем это, то та наша часть, которая определяется как познавательная способность, т. е. лучшая наша часть, найдет в этом полное удовлетворение и будет стремиться пребывать в нем. Ибо, поскольку мы познаем, мы можем стремиться только к тому, что необходимо, и находить успокоение только в том, что истинно.

А потому, поскольку мы познаем это правильно, такое стремление лучшей части нашей согласуется с порядком всей природы.

О могуществе разума и человеческой свободе

Перехожу, наконец, к другой части этики, предмет которой составляет способ или путь, ведущий к свободе. Таким образом, я буду говорить в ней о могуществе разума и покажу, какова его сила над аффектами и затем – в чем состоит свобода или блаженство души; мы увидим из этого, насколько мудрый могущественнее невежды. До того же, каким образом и каким путем должен быть разум совершенствуем и затем какие заботы должно прилагать к телу, дабы оно могло правильно совершать свои отправления, здесь нет дела, ибо первое составляет предмет логики, второе – медицины.

Итак, я буду говорить здесь, как уже сказал, единственно о могуществе души или разума и прежде всего покажу, какова и сколь велика его власть в ограничении и обуздании аффектов. Мы показали уже, что эта власть не безусловна. Хотя стоики и думали, что аффекты абсолютно зависят от нашей воли и что мы можем безгранично управлять ими, однако опыт, вопиющий против этого, заставил их сознаться вопреки своим принципам, что для ограничения и обуздания аффектов требуются немалый навык и старание. Кто-то, помнится, пытался показать это на примере двух собак, одной домашней, другой охотничьей. А именно, путем упражнения он мог, наконец, добиться того, что домашняя собака привыкла охотиться, а охотничья, наоборот, перестала преследовать зайцев.

Такому мнению немало благоприятствует Декарт («Страсти души»). Он признает, что дух или душа соединена преимущественно с некоторой частью мозга, именно с так называемой мозговой железой (glandula pinealis), через посредство которой душа воспринимает все движения, возбуждаемые в теле, и внешние объекты и которую душа может двигать различным образом единственно в силу своей воли. Эта железа, по его

мнению, таким образом подвешена в середине мозга, что она может приводиться в движение малейшим движением жизненных духов.

Далее, он полагает, что эта железа принимает в середине мозга различное положение сообразно с теми толчками, которые производят на нее жизненные духи, и что, кроме того, на ней отпечатлевается столько следов, сколько различных внешних объектов заставляют этих жизненных духов двигаться по направлению к ней. Вследствие этого, если затем железа по воле души, двигающей ее различным образом, примет то или другое положение, в какое она была приведена когда-либо жизненными духами, так или иначе действовавшими на нее, то железа сама будет приводить в движение этих жизненных духов и направлять их точно таким же образом, как они были отражаемы прежде вследствие подобного же положения железы.

Он полагает, кроме того, что всякое желание души от природы связано с известным движением железы. Если, например, кто-нибудь желает смотреть на удаленный предмет, то такое желание заставит зрачок расширяться; если же он желает только расширить зрачок, то такое желание ни к чему не приведет, так как природа соединила движение железы, заставляющее духов двигаться по направлению к зрительному нерву способом, соответствующим расширению или сокращению зрачка, не с желанием расширить или сократить его, а только с желанием смотреть на удаленные или близкие предметы.

Наконец, Декарт утверждает, что, хотя каждое движение этой железы по природе связано, по-видимому, с самого начала нашей жизни с отдельными актами нашего мышления, однако навык может связать их с другими. Отсюда Декарт приходит к тому заключению, что нет души настолько бессильной, чтобы не быть в состоянии при правильном руководстве приобрести безусловную власть над своими страстями. Ибо страсти эти, по его определению, состоят в восприятиях, ощущениях или движениях души, специально к ней относящихся и производимых, сохраняемых и увеличиваемых каким-либо движением жизненных духов. А так как со всяким желанием мы можем соединять какое-нибудь движение железы, а следовательно, и жизненных духов, то и определение воли зависит от одной только нашей власти; поэтому если мы определим нашу волю известными прочными суждениями, согласно которым мы желаем направлять действия нашей жизни, и соединим с этими суждениями движения желаемых страстей, то мы приобретем абсолютную власть над нашими страстями.

* * *

Таково (насколько я могу заключить из его слов) мнение этого знаменитого человека. Но я едва ли бы поверил, что оно было высказано таким человеком, если бы оно было менее остроумно. Я не могу, право, достаточно надивиться, как философ, строго положивший делать выводы только из начал, которые достоверны сами по себе, и утверждать только то, что познает ясно и отчетливо, и так часто порицавший схоластиков за то, что они думали объяснить темные вещи скрытыми свойствами, как этот философ принимает гипотезу, которая темнее всякого темного свойства.

Я спрашиваю, что разумеет он под соединением души и тела? Какое, говорю я, имеет он ясное и отчетливое представление о мышлении, самым тесным образом соединенном с какой-то частицей количества? Весьма желательно было бы, чтобы он объяснил эту связь через ее ближайшую причину. Но Декарт признал душу настолько отличной от тела, что не мог показать никакой единичной причины ни для этой связи, ни для самой души, и ему пришлось прибегнуть к причине всей вселенной, т. е. к богу.

Далее, я весьма желал бы знать, сколько степеней движения может сообщить душа этой самой мозговой железе и с какой силой может она удерживать ее в ее висячем положении, так как я не знаю, медленнее или скорее движется эта железа душою, чем жизненными духами, и не могут ли движения страстей, тесно соединенные нами с твердыми суждениями, снова быть разъединены от них телесными причинами. А отсюда следовало бы, что хотя

душа и твердо предположит идти против опасностей и соединит с этим решением движения смелости, однако при виде опасности железа придет в такое положение, что душа будет в состоянии думать только о бегстве. В самом деле, если нет никакого отношения воли к движению, то не существует также и никакого соотношения между могуществом или силами души и тела, и, следовательно, силы второго никоим образом не могут определяться силами первой. К этому должно прибавить, что на опыте оказывается, что и железа эта вовсе не расположена в середине мозга таким образом, чтобы могла вращаться так легко и так разнообразно, и что не все нервы достигают углублений мозга. Наконец, я уже не говорю о том, что Декарт утверждал относительно воли и ее свободы, так как выше я достаточно показал, что все это ложно.

Итак, так как могущество души, как я выше показал, определяется одной только ее познавательной способностью, то только в одном познании найдем мы средства против аффектов.

* * *

Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума.

Аффекты, противные нашей природе, т. е. дурные, дурны постольку, поскольку они препятствуют душе познавать. Следовательно, пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор способность души, вследствие которой она стремится к познанию вещей, не находит для себя препятствия. А потому душа сохраняет способность образовывать ясные и отчетливые идеи и выводить их одни из других; и следовательно, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума; что и требовалось доказать.

Благодаря этой способности приводить состояния тела в правильный порядок и связь мы можем достигнуть того, что нелегко будем поддаваться дурным аффектам. Ибо для того, чтобы воспрепятствовать аффектам, приведенным в порядок и связь сообразно с порядком разума, требуется большая сила, чем для аффектов неопределенных и беспорядочных. Таким образом, самое лучшее, что мы можем сделать, пока еще не имеем совершенного познания наших аффектов, это принять правильный образ жизни или твердые начала для нее, всегда помнить о них и постоянно применять их в единичных случаях, часто встречающихся в жизни, дабы таким образом они широко действовали на наше воображение и всегда были у нас наготове.

Так, например, в числе правил жизни мы поставили побеждать ненависть любовью и великодушием, а не отплачивать за нее взаимной ненавистью. Однако для того, чтобы это предписание разума всегда иметь перед собой, где только оно потребуется, должно часто думать и размышлять об обыкновенных обидах людей и о том, каким образом и каким путем всего лучше можно отвратить их от себя посредством великодушия. Таким путем образ обиды мы соединим с воображением такого правила, и оно будет восставать перед нами всегда, как только нам будет нанесена обида.

Если точно таким же образом мы всегда будем иметь перед собой начало нашей истинной пользы и блага, вытекающего из взаимной дружбы и общего единения, и, кроме того, будем помнить, что правильный образ жизни дает высшее душевное удовлетворение и что люди, как и все остальное, действуют по естественной необходимости, то обида, или ненависть, обыкновенно возникающая благодаря ей, будет занимать в нашем воображении самую малую часть, и ее легко будет победить.

Точно так же, если гнев, обыкновенно возникающий вследствие самых больших обид, и нельзя будет победить так же легко, однако он все-таки будет побежден, хотя и не без некоторого душевного колебания, гораздо в меньший срок времени, чем если мы бы не размышляли уже об этом таким образом.

Точно так же должно думать о мужестве при избавлении от страха. Именно, должно перечислять и чаще воспроизводить в своем воображении обыкновенные в жизни опасности и способы, как всего лучше можно избежать и победить их присутствием духа и мужеством. Но должно заметить, что, приводя в порядок наши мысли и образы, всегда должно обращать внимание на то, что в каждой вещи составляет хорошую сторону, дабы таким образом всегда определяться к действию аффектом удовольствия. Если, например, кто-либо заметит, что он слишком увлекается славой, пусть он подумает, в чем ее истинная польза, с какой целью должно к ней стремиться и какими средствами можно приобрести ее, а не думает о злоупотреблениях ею, о ее пустоте, непостоянстве людей или другом в том же роде, о чем думают только вследствие болезненного расположения духа.

Такими ведь мыслями более всего волнуются честолюбцы, когда они отчаиваются достигнуть того почета, который стараются снискать, и желают казаться мудрыми, изрыгая гнев. Поэтому очевидно, что всего более алчными к славе являются те, которые наиболее кричат о злоупотреблениях ею и о суетности мира. И это свойственно не одним честолюбцам, но вообще всем, кому судьба враждебна и кто бессилен духом. Так, даже нищий-скряга не перестает толковать о злоупотреблениях деньгами и пороках богатых, через что он только сам себя мучит и показывает другим, что он не равнодушен не только к своей бедности, но и к чужому богатству.

Точно так же и те, которые были дурно приняты своей любовницей, думают только о непостоянстве женщин, их лживой душе и других прославленных их пороках; но все это они тотчас же предают забвению, как только снова будут приняты ею. Поэтому-то тот, кто старается умерять свои аффекты и влечения из одной только любви к свободе, должен, насколько возможно, стараться познавать добродетели и их причины и наполнять свой дух радостью, возникающей из истинного их познания, всего же менее обращать внимание на людские пороки и унижать людей.

Кто будет тщательно наблюдать это (ибо это вовсе не трудно) и упражняться в этом, тот в короткое время будет в состоянии направлять большинство своих действий по предписанию разума.

О свободе слова и мнений (из трактата «О свободе философствования»)

Если бы все люди во всех своих делах могли поступать по определенному плану или если бы им всегда благоприятствовало счастье, то никакое суеверие не могло бы овладеть ими. Но так как люди часто попадают в столь затруднительное положение, что не могут составить себе никакого плана, и так как они из-за сомнительных благ фортуны, безмерно желаемых ими, большею частью находятся в жалком колебании между надеждою и страхом, то поэтому в большинстве случаев они чрезвычайно склонны верить чему угодно. Дух их, обыкновенно самоуверенный, кичливый и надменный, легко приходит в смятение в минуту сомнения, а еще легче, когда он колеблется, волнуемый надеждой и страхом.

Да это, я полагаю, каждому известно, хотя я уверен, что очень многие сами себя не знают. Никто ведь не прожил между людьми без того, чтобы не заметить, как при благоприятных обстоятельствах очень многие люди, хотя бы они и были весьма несведущи, до такой степени переполнены мудростью, что считают за оскорбление, если кто пожелает дать им совет; при несчастии же они не знают, куда обратиться, и, умоляя, просят совета у каждого; и нет той несообразности, той нелепости, или вздора, которых они не послушались бы.

Далее, даже самые незначительные причины возбуждают в них то надежду на лучшее, то снова опасение худшего; люди ведь, находясь в страхе, если замечают какой-нибудь случай, напоминающий им о каком-либо прежнем благе или зле, думают, что он предвещает или счастливый, или дурной исход, и поэтому называют его благоприятным или

неблагоприятным предзнаменованием, хотя бы этот случай стократ их обманывал. Далее, если они видят что-либо необыкновенное, вызывающее у них большое удивление, то считают это за дурное предзнаменование, указывающее на гнев богов или высшего существа; не искупить этого предзнаменования жертвами и обетами люди, подверженные суеверию и отвратившиеся от благочестия, считают за беззаконие. Подобно этому они создают бесконечное множество выдумок и толкуют природу столь удивительно, как будто и она заодно с ними безумствует.

Таким образом, для нас ясно, что суевериям всякого рода более всего предаются те люди, которые без меры желают чего-нибудь сомнительного, и что все обращаются к божественной помощи больше всего именно тогда, когда они находятся в опасности и не умеют сами себе помочь. Тут они дают обеты и проливают женские слезы, называют разум слепым (потому что он не может указать верного пути к призрачным благам, которых жаждут люди), а мудрость человеческую – суетною, и, наоборот, бред воображения, сны, детский вздор они считают за божественные указания; более того, они верят, что бог отвращается от мудрых и написал свои решения во внутренностях животных, но не в душе, или что эти решения предсказываются дураками, безумными или птицами по божественному вдохновению и внушению. До такой степени страх заставляет людей безумствовать.

Итак, страх есть причина, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается. Если кто желает знать, кроме уже сказанного, частные примеры этого, то пусть посмотрит на Александра Македонского. Последний только тогда начал обращаться вследствие суеверия к прорицателям, когда впервые у ворот Суз убоялся судьбы (см. Курция, кн. 5, гл. 4); после же победы над Дарием он перестал советоваться с ведунами и прорицателями, пока вторично не испытал страха при неблагоприятных обстоятельствах – когда бактрийцы отложились, а скифы вынуждали его на сражение, между тем как сам он лежал вследствие ранения в бездействии. Тогда он (как утверждает тот же Курций в кн. 7, гл. 7), «снова впавши в суеверие, это посмеяние над человеческим умом, приказывает Аристандру, перед которым он обнаружил свое легковерие, узнать посредством жертвоприношений, каков будет исход».

Подобным образом можно было бы привести очень много примеров, весьма ясно показывающих то же самое, именно: что люди порабощаются суеверием, только пока продолжается страх, и что все то, что когда-либо почиталось из ложного благочестия, ничего, кроме фантазий и бреда подавленной и робкой души, не представляло и, наконец, что прорицатели больше всего царили над простонародьем и больше всего были опасны для царей при наиболее затруднительном положении государства. Но так как это всем, я думаю, достаточно известно, то я воздерживаюсь говорить об этом.

* * *

Из этой причины суеверия ясно следует, что все люди от природы подвержены ему (что бы ни говорили другие, думающие, что оно возникает вследствие того, что все смертные имеют лишь смутную идею о божестве).

Далее следует, что суеверие должно быть очень разнообразно и непостоянно, как все причуды души и припадки безумия, и, наконец, что оно поддерживается только надеждою, ненавистью, гневом и хитростью потому, что оно в самом деле порождается не разумом, но только аффектом, и притом самым сильным.

Насколько легко люди оказываются во власти какого-нибудь рода суеверия, настолько, наоборот, трудно добиться, чтобы они коснели в одном и том же суеверии; напротив даже: так как чернь (толпа – vulgus) всегда остается одинаково жалкой, она поэтому никогда не остается спокойной надолго, но ей более всего нравится только то, что ново и в чем она еще не успела обмануться.

Это-то непостоянство и было причиною многих возмущений и страшных войн, ибо (как явствует из только что сказанного и как Курций отлично заметил в кн. 4, гл. 10) «ничто

лучше не властвует над толпой, чем суеверие»; вследствие этого под видом религии народу легко внушается то почитать своих царей как богов, то проклинать и ненавидеть их как всеобщий бич рода человеческого.

Во избежание этого зла было употреблено огромное старание обставить религию, истинную или ложную, обрядами и церемониями так, чтобы она считалась важнее всего и чтобы к ней все постоянно относились с величайшим почтением. Удачнее всего это получилось у турок. Они считают за грех рассуждать о религии и мысль каждого подавляют такой массой предрассудков, что ни одного уголка в душе не остается здравому рассудку даже для сомнения.

Но ведь если высшая тайна монархического правления и величайший его интерес заключаются в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие, и считали не постыдным, но в высшей степени почетным не щадить живота и крови ради тщеславия одного какого-нибудь человека, в свободной республике, напротив, ничего [такого] не может быть мыслимо и попытки [такого рода] могут меньше всего иметь успех, потому что предрассудками или иным образом подавлять свободное суждение всякого человека совершенно противоречит общей свободе.

А что касается раздоров, возникающих под предлогом религии, то они происходят положительно только оттого, что о спекулятивных предметах издаются законы и что мнения подобно преступным деяниям вменяются в вину и осуждаются, а защитники и приверженцы мнений приносятся в жертву не общественному благу, а только ненависти и жестокости противников. Если бы на основании государственного права «обвиняли только за деяния, за слова же не наказывали», то подобные раздоры не могли бы прикрываться видимостью права и разногласия не переходили бы в возмущения.

И так как нам выпало на долю это редкое счастье – жить в государстве, где каждому предоставлена полная свобода суждения и каждому разрешается поклоняться богу по своему разумению, где милее и драгоценнее свободы ничего не признают, – то, я думаю, сделаю приятное и небесполезное дело, если покажу, что эта свобода не только может быть допущена без вреда для благочестия и спокойствия государства, но что скорее ее уничтожение означало бы уничтожение самого спокойствия государства и благочестия.

Это самое главное, что я решил доказать в этом трактате. Сказал бы об этом больше, но не хочу, чтобы это предисловие разрослось в целый том, в особенности же потому, что самое главное, думаю, весьма хорошо известно философам.

Остальным же я не хочу рекомендовать этот трактат, ибо у меня нет никаких оснований надеяться, что он может понравиться им в каком-либо отношении; я ведь знаю, как упорно держатся в душе те предрассудки, которым дух предался под видом благочестия; знаю также, что избавить толпу от суеверия так же невозможно, как и от страха; наконец, знаю, что постоянство толпы заключается в упорстве и что она в выражении похвалы или порицания не руководится разумом, но увлекается страстью.

Поэтому толпу и всех тех, кто подвержен таким же аффектам, как она, я не приглашаю к чтению этого труда; я даже предпочел бы, чтобы они совсем не обратили внимания на эту книгу, нежели были бы огорчены ею, толкуя ее превратно, как это они обыкновенно делают.

Впрочем, так как у многих, вероятно, не будет ни досуга, ни охоты прочитать всю книгу, я должен здесь же, как и в конце этого трактата, напомнить, что я не пишу ничего такого, чего бы я весьма охотно не подверг разбору и суждению верховной власти моего отечества. Ибо если она признает, что нечто из того, что я говорю, противоречит отечественным законам или вредит общественному благосостоянию, то и я хочу, чтобы это не было сказано.

Я знаю, что я человек и мог ошибиться; но я всячески старался о том, чтобы не впасть в ошибку, а прежде всего о том, чтобы все, что я пишу, соответствовало законам отечества, благочестию и добрым нравам.

* * *

Итак, я думаю, сделаю приятное и небесполезное дело, если покажу, что свобода может быть допущена без вреда для государства, а ее уничтожение означало бы уничтожение спокойствия государства и благочестия.

Чтобы доказать это, я начинаю с естественного права каждого, т. е. доказываю, что оно простирается так далеко, как далеко простираются желание и мощь каждого, и что никто на основании права природы не обязывается жить сообразно со склонностями другого, но каждый есть защитник своей свободы.

Общество весьма полезно и в высшей степени необходимо не только для того, чтобы обезопасить жизнь от врагов, но и для сбережения многих вещей. В самом деле, если бы люди не желали оказывать взаимопомощь друг другу, то им не хватило бы ни уменья, ни времени поддерживать и сохранять себя, насколько это возможно. Ведь не все одинаково ко всему способны, и не каждый был бы в состоянии приготовить себе то, в чем он один больше всего нуждается.

Сил и времени, говорю, ни у кого не хватило бы, если бы он один должен был пахать, сеять, жать, молоть, варить, ткать, шить и делать многое другое для поддержания жизни. Не говорю уже об искусствах и науках, которые также в высшей степени необходимы для совершенства человеческой природы и для ее блаженства. Ведь мы видим, что люди, живущие варварами без гражданственности, ведут жалкую и почти скотскую жизнь, однако они и то немногое, жалкое и грубое, что есть у них, не приготовляют себе без взаимной помощи, какова бы она ни была.

Теперь, если бы люди от природы так были созданы, что они ничего не желали бы, кроме того, на что им указывает истинный разум, то общество, конечно, не нуждалось бы ни в каких законах, но, безусловно, довольствовалось бы обучением людей истинным правилам морали, дабы люди совершенно добровольно и от всей души делали то, что истинно полезно. Но человеческая природа устроена совсем иначе. Все, конечно, отыскивают свою пользу, но домогаются вещей и считают их полезными отнюдь не вследствие голоса здравого рассудка, но большей частью по увлечению вследствие только страсти и душевных аффектов (которые нисколько не считаются ни с будущим, ни с другими вещами). Поэтому ни одно общество не может существовать без власти и силы, а следовательно, и без законов, умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей.

Однако человеческая природа не терпит, чтобы ее неограниченно принуждали, и, как трагик Сенека говорит, «жестокого господства никто долго не выдерживал, умеренное – долго длится». Ведь, пока люди действуют только из страха, до тех пор они исполняют и то, чего они больше всего не желают; они не принимают в соображение полезности и необходимости исполнения вещи, но заботятся только о том, чтобы не подвергнуться казни или взысканию. Они даже не могут не радоваться несчастью или вреду для повелителя, хотя бы и на великую беду себе, и не могут не желать и не устраивать ему, где будет возможно, всяческих неприятностей. Затем, люди больше всего терпеть не могут служение равным себе и подчинение их управлению.

* * *

Нет ничего труднее, как вновь отнять у людей свободу, раз им предоставленную.

Из этого следует, во-первых, что или все общество должно коллективно, если возможно, удерживать власть так, чтобы все были обязаны служить сами себе и никто – равному себе, или же, если господство удерживают немногие или только один, он должен обладать чем-то высшим в сравнении с обыкновенной человеческой природой или по крайней мере должен из всех сил стараться убедить в этом толпу.

Затем, законы в каждом государстве должно так устанавливать, чтобы людей сдерживал не столько страх, сколько надежда на какое-нибудь благо, которого больше

всего желают; ведь таким образом каждый охотно будет исполнять свою обязанность.

Наконец, так как повиновение состоит в том, что повинуются приказаниям только вследствие авторитета повелителя, то отсюда следует, что оно не имеет никакого места в обществе, в котором власть находится в руках всех и законы санкционируются с общего согласия, и что народ, будут ли в таком обществе законы умножаться или уменьшаться, тем не менее пребывает одинаково свободен, потому что он действует не вследствие авторитета другого лица, но по своему собственному согласию. Но обратное происходит там, где только один неограниченно обладает властью, ибо все следуют приказаниям власти только вследствие авторитета одного лица; стало быть, если они первоначально не были воспитаны так, чтобы зависеть от уст повелителя, то ему трудно будет установить, когда понадобится, новые законы и отнять у народа свободу, однажды ему предоставленную.

В свободном государстве каждому можно думать, что он хочет, и говорить, что он думает.

Если бы повелевать умами было так же легко, как и языками, то каждый царствовал бы спокойно и не было бы никакого насильственного правления, ибо каждый жил бы сообразуясь с нравом правящих и только на основании их решения судил бы о том, что истинно или ложно, хорошо или дурно, справедливо или несправедливо.

Но, чтобы ум неограниченно находился во власти другого, не может статься, так как никто не может перенести на другого свое естественное право, или свою способность свободно рассуждать и судить о каких бы то ни было вещах, и никто не может быть принужден к этому.

Из этого, следовательно, выходит, что то правление считается насильственным, которое посягает на умы, и что верховное величество, видимо, делает несправедливость подданным и узурпирует их право, когда хочет предписать, что каждый должен принимать как истину и отвергать как ложь и какими мнениями: это ведь есть право каждого, которым никто, хотя бы он и желал этого, не может поступиться. Я признаю, что суждение может быть предвзято многими и почти невероятными способами, и притом так, что оно хотя прямо и не находится во власти другого, однако до такой степени зависит от другого, что справедливо можно считать его несвободным. Но, как бы ни изощрялось в этом отношении искусство, никогда дело не доходило до того, чтобы люди когда-либо не сознавали, что каждый обладает в достаточной степени своим разумением и что во взглядах существует столько же различий, как и во вкусах.

Таким образом, сколько бы ни думали, что верховные власти распоряжаются всем и что они суть истолкователи права и благочестия, они, однако, никогда не будут в состоянии заставить людей не высказывать суждения о каких-нибудь вещах сообразно с их собственным образом мыслей и соответственно не испытывать того или иного аффекта.

Верно, конечно, что власти по праву могут считать врагами всех, кто с ними не согласен безусловно во всем, но мы рассуждаем теперь не о праве их, но о том, что полезно. Я ведь допускаю, что по праву они могут царствовать с величайшим насилием и обрекать граждан на смерть по самым ничтожным поводам; но никто не скажет, что это можно делать, не повредясь в здравом рассудке. Более того, так как они могут это делать только с большим риском для всего государства, то мы можем также отрицать, что у них есть неограниченная мощь для этого и подобных вещей, а следовательно, у них нет и неограниченного права для этого, мы ведь показали, что право верховных властей определяется их мощью.

Итак, если никто не может поступиться своей свободой судить и мыслить о том, о чем он хочет, но каждый по величайшему праву природы есть господин своих мыслей, то отсюда следует, что в государстве никогда нельзя, не опасаясь очень несчастных последствий, домогаться того, чтобы люди, хотя бы у них были различные и противоположные мысли, ничего, однако, не говорили иначе, как по предписанию верховных властей, ибо и самые опытные, не говоря уже о толпе, не умеют молчать. Это общий

недостаток людей – доверять другим свои планы, хотя и нужно молчать; следовательно, то правительство самое насильническое, при котором отрицается свобода за каждым говорить и учить тому, что он думает, и, наоборот, то правительство умеренное, при котором эта самая свобода дается каждому. Но поистине мы никоим образом не можем отрицать, что величество может быть оскорблено столько же словом, сколько и делом; и, стало быть, если невозможно совершенно лишить подданных этой свободы, то и, обратно, весьма гибельно будет допустить ее неограниченно. Поэтому нам надлежит здесь исследовать, до какого предела эта свобода может и должна даваться каждому без ущерба для спокойствия в государстве.

*** * ***

Из выше объясненных оснований государства весьма ясно следует, что конечная его цель заключается не в том, чтобы господствовать и держать людей в страхе, подчиняя их власти другого, но, наоборот, в том, чтобы каждого освободить от страха, дабы он жил в безопасности, насколько это возможно, т. е. дабы он наилучшим образом удерживал свое естественное право на существование и деятельность без вреда себе и другому.

Цель государства, говорю, не в том, чтобы превращать людей из разумных существ в животных или автоматы, но, напротив, в том, чтобы их душа и тело отправляли свои функции, не подвергаясь опасности, а сами они пользовались свободным разумом и чтобы они не соперничали друг с другом в ненависти, гневе или хитрости и не относились враждебно друг к другу.

Следовательно, цель государства в действительности есть свобода. Далее, мы видели, что для образования государства необходимо было только одно, именно: чтобы вся законодательная власть находилась у всех или нескольких, или у одного. Ибо так как свободное суждение людей весьма разнообразно и каждый в отдельности думает, что он все знает, и так как невозможно, чтобы все думали одинаково и говорили едиными устами, то они не могли бы жить мирно, если бы каждый не поступился правом действовать сообразно с решением только своей души.

Таким образом, каждый поступился только правом действовать по собственному решению, а не правом рассуждать и судить о чем-либо; стало быть, и никто без нарушения права верховных властей не может действовать против их решения, но вполне может думать и судить, а следовательно, и говорить, лишь бы просто только говорил или учил и защищал свою мысль только разумом, а не хитростью, гневом, ненавистью и без намерения ввести что-нибудь в государстве благодаря авторитету своего решения.

Например, если кто показывает, что какой-нибудь закон противоречит здравому рассудку, и поэтому думает, что он должен быть отменен, если в то же время он свою мысль повергает на обсуждение верховной власти (которой только и подобает постановлять и отменять законы) и ничего между тем не делает вопреки предписанию того закона, то он, конечно, оказывает услугу государству, как каждый доблестный гражданин, но если, напротив, он делает это с целью обвинить в неправосудии начальство и сделать его ненавистным для толпы или мятежно старается вопреки воле начальства отменить тот закон, то он всецело возмутитель и бунтовщик.

Итак, мы видим, каким образом каждый, не нарушая права и авторитета верховных властей, т. е. не нарушая мира в государстве, может говорить [то] и учить тому, что он думает, именно: если он решение о всем, что должно сделать, предоставляет им же и ничего против их решения не предпринимает, хотя и должен часто поступать против того, что он считает хорошим и что он открыто высказывает.

Это, конечно, он может делать, не нарушая справедливости и благочестия, даже должен делать, если хочет показать себя справедливым и благочестивым, ибо, как мы уже показали, справедливость зависит только от решения верховных властей и, стало быть, никто не может отсюда быть справедливым, если он не живет по общепринятым решениям. Высшее же

благочестие (по тому, что мы в предыдущей главе показали) есть то, которое проявляется в заботах о мире и спокойствии государства, но оно не может сохраниться, если каждый стал бы жить по изволению своего сердца; стало быть, и не благочестиво делать по своему изволению что-нибудь против решения верховной власти, подданным которой являешься, так как от этого, если бы это каждому было позволено, необходимо последовало бы падение государства. Даже более: он ничего не может делать против решения и предписания собственного разума, пока он действует согласно решениям верховной власти; он ведь по совету самого разума всецело решил перенести на нее свое право жить по собственному своему суждению.

Впрочем, это мы можем подтвердить и самой практикой, ибо в собраниях как высших, так и низших властей редко что-нибудь делается по единодушному голосованию всех членов, и, однако, все делается по общему решению всех, именно: как тех, кто подавал голос против, так и тех, кто подавал его за.

* * *

Но возвращаюсь к своей цели. Мы видели из оснований государства, каким образом никто не может пользоваться свободой суждения, не нарушая права верховных властей. А из этого не менее легко мы можем определить, какие мнения в государстве суть мятежнические: те именно, с принятием которых уничтожается договор, по которому каждый поступился правом действовать по собственному своему изволению.

Например, если бы кто думал, что верховная власть зависит не от себя самой или что никто не должен сдерживать обещания, или что каждому нужно жить по своему усмотрению и иное подобного рода, что прямо противоречит вышесказанному договору, тот есть мятежник, но не столько, конечно, вследствие суждения и мнения, сколько вследствие факта, скрытого в таких суждениях, потому что именно тем самым, что он думает нечто такое, он нарушает клятву верности, данную мысленно или открыто верховной власти. И потому прочие мнения, не скрывающие в себе деяний вроде нарушения договора, мщения, гнева и пр., не суть мятежнические; они таковы разве только в государстве, расшатанном каким-либо образом, т. е. в таком, где суеверные и честолюбивые люди, не способные переносить людей с благородным сердцем, приобрели такую славу своему имени, что их авторитет у простого народа значит больше, нежели [авторитет] верховных властей; мы, однако, не отрицаем, что бывают, кроме того, некоторые мнения, которые, хотя, по-видимому, просто вращаются вокруг [вопросов] истины и лжи, предлагаются и распространяются только с дурным намерением.

Если же, наконец, мы обратим внимание и на то, что преданность каждого государству, равно и богу может быть познана только из дел, именно: из любви к ближнему, то нам никоим образом нельзя будет сомневаться в том, что наилучшее государство представляет каждому ту же свободу философствования, какую, как мы показали, каждому дает вера.

Конечно, я признаю, что от такой свободы иногда происходят некоторые неудобства; но было бы когда-либо установлено что-нибудь столь мудро, что из него не могло произойти какое-либо неудобство?

Кто хочет все регулировать законами, тот скорее возбудит пороки, нежели исправит их: что не может быть запрещено, то необходимо должно быть допущено, хотя бы от того часто и происходил вред. Ведь сколько происходит зол от роскоши, зависти, скупости, пьянства и т. д. Однако их терпят, потому что властью законов они не могут быть запрещены, хотя на самом деле они суть пороки. Поэтому свобода суждения тем более должна быть допущена, что она, безусловно, есть добродетель и не может быть подавлена.

Прибавьте, что от нее не происходит никаких неудобств, которых нельзя было бы избежать при помощи авторитета начальства; не говорю уже о том, что эта свобода в высшей степени необходима для прогресса наук и искусств, ибо последние разрабатываются с успехом только теми людьми, которые имеют свободное и ничуть не предвзятое суждение.

* * *

Но положим, что эта свобода может быть подавлена и люди могут быть так обузданы, что ничего пикнуть не смеют иначе, как по предписанию верховных властей; все-таки решительно никогда не удастся добиться, чтобы люди думали только то, что желательно властям; тогда необходимо вышло бы, что люди постоянно думали бы одно, а говорили бы другое и что, следовательно, откровенность, в высшей степени необходимая в государстве, была бы изгнана, а омерзительная лесть и вероломство нашли бы покровительство; отсюда обманы и порча всех хороших житейских навыков. Но далеко не верно, что можно достигнуть того, чтобы все говорили по предписанному; напротив, чем больше стараются лишить людей свободы слова, тем упорнее они за нее держатся – конечно, держатся за нее не скряги, льстецы и прочие немощные души, высочайшее благополучие которых состоит в том, чтобы любоваться деньгами в сундуках и иметь ублаженный желудок, но те, которых хорошее воспитание, чистота нравов и добродетель сделали более свободными.

Люди по большей части так устроены, что они больше всего негодуют, когда мнения, которые они считают истинными, признаются за вину и когда им вменяется в преступление то, что побуждает их к благоговению перед богом и людьми; от этого происходит то, что они дерзают пренебрегать законами и делают против начальства все, что угодно, считая не постыдным, но весьма честным поднимать по этой причине мятежи и посягать на какое угодно злодейство.

Поскольку ясно, что человеческая природа так устроена, то следует, что законы, устанавливаемые относительно мнений, касаются не мошенников, но людей благородных и что они издаются не для обуздания злодеев, но скорее для раздражения честных людей и не могут быть защищаемы без большой опасности для государства. Прибавьте, что такие законы совершенно бесполезны, ибо те, кто считает мнения, осужденные законом, здоровыми, не будут в состоянии повиноваться законам; а те, кто, наоборот, отвергает такие мнения как ложные, принимают осуждающие их законы как привилегии и до того их превозносят, что потом начальство не имеет силы их отменить, хотя бы и желало.

Насколько лучше было бы сдерживать гнев и ярость толпы, нежели устанавливать бесполезные законы, которые могут нарушаться только людьми, любящими добродетели и науки, и ставить государство в столь затруднительное положение, что оно не может выносить благородных людей! Можно ли выдумать большее зло для государства, чем то, что честных людей отправляют как злодеев в изгнание потому, что они иначе думают и не умеют притворяться?

Что, говорю, пагубнее того, что людей считают за врагов и ведут на смерть не за какое-либо преступление или бесчестный поступок, но потому, что они обладают свободным умом, и что эшафот – страшилище дурных людей – становится прекраснейшим театром, где показывается высший пример терпения и добродетели на посрамление величества? Ведь те, кто сознает себя честным, не боятся подобно преступникам смерти и не умоляют отвратить наказание, потому что дух их не мучится никаким раскаянием в постыдном деле, но, наоборот, они считают честью, а не наказанием умереть за хорошее дело и славным – умереть за свободу.

Следовательно, что за пример дается казнью таких людей, причины которой люди инертные и слабодушные не знают, мятежные ее ненавидят, а честные уважают? Каждому, конечно, она может служить только примером для подражания или в крайнем случае поводом к лести.

Таким образом, для того чтобы в цене была не угодливость, но чистосердечность и чтобы верховные власти лучше всего удерживали господство и не были принуждены уступать мятежникам, необходимо должно допустить свободу суждения и людьми так должно управлять, чтобы они, открыто исповедуя разные и противоположные мнения, все-таки жили в согласии. И мы не можем сомневаться в том, что этот способ управления есть

самый лучший и страдает меньшими неудобствами, так как он наиболее согласуется с природой людей.

Ведь в демократическом государстве (которое больше всего подходит к естественному состоянию) все договариваются действовать по общему решению, а не судить и размышлять, т. е. так как все люди не могут мыслить совершенно одинаково, то они договорились, чтобы силу решения имело то, что получило большее число голосов, сохраняя, между прочим, право отменить это решение, когда увидят лучшее.

Итак, чем менее власти дают людям свободы суждения, тем более уклоняются от состояния наиболее естественного и, следовательно, тем насильственнее господствуют.